A. Steudel.

Digitized by Google

1305 C 61

Entwickelungsgeſchichte

der

neueſten Deutſchen Philoſophie

mit beſonderer Rückſicht

auf den

gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelſchen Schule.

Dargeſtellt, in Vorleſungen an der Friedrich-Wilhelms-Univerſität zu Berlin im Sommerhalbjahre 1842,

von

Dr. C. L. Michelet.

KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK

Berlin.
Verlag von Duncker und Humblot.
1843.

Vorwort.

Da ich mich bereits in der Einleitung ausführlich über den Zweck des gegenwärtigen Werkes ausgeſprochen habe, ſo brauche ich nichts mehr in dieſer Rückſicht hinzuzufügen. Es bleibt mir nur übrig, zu bemerken, daß alles das, was ich über ferner ſtehende Collegen und nähere Denkgenoſſen in dieſen Vorleſungen geäußert habe, meiſtentheils nicht geſprochen wurde, ſondern ſpäterer Zuſatz iſt; und wenn ich auch hier und da Einiges davon berührte, ſo habe ich dennoch die Namen nie genannt. Ich glaubte dieß ſchon dem collegialiſchen Verhältniß ſelbſt ſchuldig zu ſein, wieviel mehr noch denen, mit welchen ich einen gemeinſamen Urſprung im Gebiete der Wiſſenſchaft habe. Nunmehr aber, wo ich nicht mehr unmittelbar vor der ſtudierenden Jugend, die auch in mehrern jener Männer ihre Lehrer verehrt, rede, wäre jene Zurückhaltung unzeitig; und ſie werden mir, um der Sache willen, mein freimüthigſtes Urtheil, ſei es daß ich mit ihren Anſichten übereinſtimme oder davon abweiche, zu Gute halten. Ja es ſoll, meine ich, das Band nur um ſo enger knüpfen, das uns vereint hält.

Mit Schelling habe ich, wie aus dem Zwecke ſelbſt meiner ganzen Schrift hervorgeht, eine Aus-

nahme machen zu dürfen geglaubt. Man kann nicht von der Wiſſenſchaft ſprechen, ohne ſeinen Namen zu nennen; und eine vierzigjährige Celebrität in der Philoſophie wird es nicht für etwas Perſönliches anſehen, wenn man über ſie zu deren Zuhörern, die oft auch die unſrigen ſind, ſpricht, ſollte man auch etwa nur durch die Wand Eines Hörſaals von ihr getrennt ſein. Weil Schellings Name allen Zeiten der Wiſſenſchaft angehört, darf er in der unſrigen nicht umgangen werden. Ferner hat Schelling ſelbſt uns das Beiſpiel einer ſolchen Katheder-Polemik gegeben, die auch ganz in der Ordnung iſt. Wir würden am wenigſten etwas dawider haben, wenn er eine wiſſenſchaftliche Polemik gegen Hegel übte, weil wir uns rühmen, die Fortbildner ſeiner Lehre zu ſein. Indem er aber unſern Gründen nur Schmähungen und ſolche Scherze, die keine gute Geſellſchaft dulden kann, entgegen zu ſetzen weiß, indem er ferner behauptet, die Hegelſchen Anſichten haben ſich aus den höhern Kreiſen der Geſellſchaft verloren und ſeien in deren niedrigere Schichten herabgefallen, wo ſich nicht wiſſenſchaftlich Gebildete nur noch damit beſchäftigen: ſo kann es ſchwerlich ſeinem geſunkenen Anſehen aufhelfen, gegen Solche zu kämpfen, — und Solchen etwa obzuſiegen oder gar zu unterliegen. Die erſte Bedingung eines ehrenvollen Streites iſt, ſeinen Gegner zu achten.

Berlin, den 26. Februar 1843.

Michelet.

Inhalt.

Seite.

Erſte Vorleſung: Einleitung. Schwierigkeit des Unternehmens, Charakter dieſer Epoche, Ueberſicht der Geſchichte der Philoſophie 3

Zweite Vorleſung: Der Kriticismus Kants 22

Dritte Vorleſung: Die Glaubensphiloſophie Hamanns, Herders und Jacobi's 46

Vierte Vorleſung: Der transſcendentale Idealismus der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre 58

Fünfte Vorleſung: Die Fichteſche Schule. Schlegel, Schleiermacher und Novalis 84

Sechſte Vorleſung: Das umgebildete Syſtem Fichte's . . . 101

Siebente Vorleſung: Schellings urſprüngliche Philoſophie. Das Abſolute und ſeine Erkenntnißart 117

Achte Vorleſung: Fortſetzung. Schellings Natur- und Transſcendental-Philoſophie 137

Neunte Vorleſung: Schellings umgebildetes Syſtem und neueſte Lehre. Gegenſatz der negativen und poſitiven Philoſophie . 155

Zehnte Vorleſung: Fortſetzung. Schellings Theoſophie und Philoſophie der Offenbarung 188

Elfte Vorleſung: Die Solgerſche Philoſophie 219

Zwölfte Vorleſung: Die Hegelſche Philoſophie. Allgemeiner Standpunkt derſelben 240
Dreizehnte Vorleſung: Fortſetzung. Hegels Logik 256
Vierzehnte Vorleſung: Fortſetzung. Hegels Naturphiloſophie und Philoſophie des Geiſtes 279
Funfzehnte Vorleſung: Die Hegelſche Schule. Die Pſeudohegelianer und die rechte Seite 307
Sechszehnte Vorleſung: Fortſetzung. Die Centren und die linke Seite 365

Darſtellung

des

Entwickelungsganges

der

neueſten Deutſchen Philoſophie.

Digitized by Google

Erste Vorleſung.

Einleitung: Schwierigkeit des Unternehmens. Charakter dieſer Epoche. Ueberſicht der Geſchichte der Philoſophie.

Die Entwickelungs-Geſchichte der neuern Deutſchen Philoſophie iſt allein an die Namen Kant, Fichte, Schelling und Hegel geknüpft. Indem das Deutſche Vaterland noch Einen dieſer Heroen Deutſcher Wiſſenſchaft beſitzt, ja derſelbe nunmehr ſeit ſechs Monaten ſeinen Wohnſitz unter uns aufgeſchlagen hat: ſo hätte es ſchon aus dieſen perſönlichen Rückſichten für angemeſſener erſcheinen können, eine Materie als Gegenſtand von Vorleſungen an der Berliner Univerſität zu vermeiden, wo Schellings Name nicht umgangen werden kann. Ferner könnte man uns einwenden, es ſei aus ſachlichen Gründen unthunlich, eine Geſchichte von Begebenheiten darzuſtellen, die noch nicht völlig zu ihrem Abſchluß gekommen, ſondern noch in der Entwickelung begriffen ſeien: und zwar unthunlich ſowohl wegen der Natur des zu behandelnden Gegenſtandes, als auch wegen der Stellung des Erzählers zu ſeinem Gegenſtande. Denn auf der einen Seite könne man gar nicht wiſſen, was das Endreſultat jener noch fortſchreitenden Entwickelung ſei; das Geringſte aber, was begegnen könne, ſei immer die nothwendige Unvollſtän-

digkeit des Dargeſtellten. Auf der andern Seite werde der Darſteller, als in die Bewegungen und Kämpfe der Gegenwart mit hineinverflochten, ſich ein unpartheiiſches Urtheil über die Tendenz derſelben nicht bewahren können, ſondern aus dem Geſichtspunkt des einen der vier aufgeſtellten Syſteme ſeine Entſcheidung treffen müſſen.

Dieß ſind die Schwierigkeiten, die ſich unſerem Unternehmen entgegenſtellen, und die ich zu verbergen oder zu vermindern durchaus nicht gemeint war. Wir müſſen alſo durch Forträumung dieſer Schwierigkeiten uns den Weg zu unſerer Darſtellung erſt anbahnen; woraus ſich die Zeitgemäßheit derſelben, ja ihre unabweisliche Nothwendigkeit ergeben wird. Zunächſt iſt es gar nicht wahr, daß man Geſchichte nur von abgeſchloſſenen Zeiträumen ſchreiben müſſe; und die Leute irren, welche behaupten, die Darſtellung der politiſchen Geſchichte dürfe nur bis 1789 geführt werden, weil die ſpäteren Begebenheiten noch nicht zur Geſchichtsſchreibung reif ſeien, indem ſie noch den Kämpfen der Gegenwart angehören. Thucydides aber machte ſich gleich beim Beginn des Peloponneſiſchen Krieges daran, die Geſchichte deſſelben aufzuſetzen, weil er, wie er ſelbſt ſagt, vorausſah, daß derſelbe eine große, ja die wichtigſte Begebenheit gegen alle früheren ſein würde; und noch iſt ſeine Darſtellung ein Kunſtwerk der Geſchichtsſchreibung, dem wenige an die Seite geſetzt werden können. Bei der Geſchichte der Philoſophie iſt es nun vollends unſtatthaft, von ſolchen abgeſchloſſenen Zeiträumen zu ſprechen. Denn in ihr haben wir es gar nicht mit vergangenen Begebenheiten, ſondern vielmehr mit der ewigen, nie alternden Wahrheit zu thun, die in verſchiedenen Zeiten und Völkern, ja in gleichzeitigen Syſtemen der Philoſophie nur auf einer verſchiedenen Stufe

ihrer Entwickelung ſteht. Ein Syſtem widerlegen, heißt hiernach nur: zeigen, daß es nicht weit genug, nicht ſo weit, als ein reiferes gediehen iſt. Die Widerlegung erweiſt alſo gar nicht, daß ein Syſtem, am wenigſten ſein Princip falſch ſei; in ſeinem Principe iſt vielmehr jedes Syſtem ein bleibendes Moment der Wahrheit, das in ihr wie aufgehoben, ſo aufbewahrt iſt. Das reifſte, vorgerückteſte, neueſte Syſtem enthält alle übrigen als Momente. Schon die älteren Philoſophien intereſſiren uns nur, inſofern ſie durch ihre Principien einen bleibenden Fund in der Erkenntniß der Wahrheit gemacht haben, alſo nicht dem todten Kram der Hiſtorie angehören, ſondern noch jetzt in ihren Gedanken unter uns fortleben. Nun wäre es doch wahrlich wunderlich, wenn wir für die ſo reichhaltigen Philoſophien, deren Zeitgenoſſen das Schickſal uns zu ſein vergönnte, warten ſollten, um ſie darzuſtellen, bis ein Hiſtoriker ſie für etwas mit Fug und Recht Begrabenes, und nur in der Erinnerung Aufbewahrtes behaupten wollte: um ſo mehr, da wir, in der Politik ſo gut wie in der Philoſophie, die ganze Vergangenheit erſt aus der Gegenwart verſtehen können, indem dieſe erſt den ganzen Endzweck der Entwickelung der Geſchichte mit voller Klarheit ausſpricht.

Wollte man dann unſerer Darſtellung den Vorwurf der Unvollſtändigkeit machen, weil Schelling noch nicht das letzte Wort braucht geſagt zu haben und die neuſte Evolution ſeines Syſtems noch nicht vollſtändig dem Drucke übergeben iſt: ſo antworte ich, daß dennoch die Acten des Proceſſes als geſchloſſen angeſehen werden können. Iſt der Rechtsſtreit zwiſchen den zwei letzten Syſtemen der Philoſophie in Deutſchland auch noch nicht gänzlich entſchieden, ſo iſt er doch durch die Ankunft Schellings in Berlin ſpruchreif geworden;

und um dieſe Entſcheidung, ſo viel in meinen Kräften ſteht, zu beſchleunigen, gebe ich dieſe Ueberſicht des Entwickelungsganges der Philoſophie in Deutſchland heraus. Uebrigens iſt Alles, was Schelling zuletzt in München und Berlin gelehrt hat, dem Weſen nach bereits in ſeinen ſpätern, zum Theil ſchon ſeit ſehr langer Zeit herausgegebenen Schriften enthalten, wie ich es in der Folge beweiſen werde: und nur die Ausführung, die uns hier aber ohnehin nicht beſchäftigen würde, dem mündlichen Vortrage aufgeſpart. Ja die Verzögerung des Abdrucks dieſes umgeänderten Syſtems in ſeiner ganzen Vollſtändigkeit iſt, ungeachtet der dringendſten Aufforderungen, die Schellingen von allen Seiten her geworden ſind, ſelbſt eine in dieſer Entwickelungsgeſchichte in ihrer Art nothwendige Begebenheit, welche ſich aus dem Inhalt dieſes ſogenannten neuen Syſtems ſattſam wird erklären laſſen.

Würden wir ferner zum Geſchichtsſchreiber einen ruhigen Zuſchauer wählen, der keinem dieſer Syſteme angehört, ſo wird er zwar über ſie ſtehen, aber damit auch über die Sache hinaus ſein, und nichts von ihr verſtehen; denn um Philoſoph zu ſein, muß man ein Syſtem, wenn auch nicht nothwendig ein einſeitiges und beſchränktes, haben. Wollten wir aber unſeren Darſteller in den Reihen der ſtreitenden Partheien ſuchen, ſo wird er zu Gunſten ſeines Syſtems entſcheiden. Dieſer Antinomie iſt nicht zu entgehen, wir müſſen ſie annehmen, aber zugleich ſo auflöſen, daß der allein, wie Ariſtoteles im erſten Buche ſeiner Metaphyſik, der wahre Geſchichtsſchreiber und billige Richter eines Abſchnitts der Geſchichte der Philoſophie ſein wird, der, an das Ende einer Entwickelungs-Periode geſtellt, die früheren Syſteme von dieſem höhern Geſichtspunkt aus betrachtet, wo

er ſie rechtfertigen, aber zugleich das Beſchränkte und Einſeitige aufweiſen kann, das ihnen noch anklebt. Er muß alſo dem ausgebildetſten und vollendetſten Syſteme ſeiner Zeit angehören, das alle dieſe Richtungen in ſich aufgenommen und ſie zu einem organiſchen Ganzen verſchmolzen hat. Nur weil der Verfaſſer dieſem Syſteme anzugehören glaubt, übernimmt er dieſe Darſtellung; ſein ganzes Werk ſoll nur die Rangordnung dieſer Syſteme feſtſtellen, die ſie auf der Stufenleiter der Wahrheit einnehmen. Die Geſchichte der Philoſophie kann daher weder bloß referirt, noch gar unpartheiiſch beurtheilt werden. Um nur überhaupt zu entſcheiden, ob etwas eine That in der Geſchichte der Philoſophie ſei, müſſen wir ſie ſchon mit einem Maßſtabe der Beurtheilung vergleichen, welcher eben die philoſophiſche Idee ſelber iſt. Der Darſteller muß alſo für die freie Entwickelung der ſich ſelbſt und das ganze Univerſum begreifenden Vernunft Parthei nehmen, und einer Philoſophie eine höhere oder niedere Stelle anweiſen, je nachdem ſie die Wahrheit beſtimmter oder unvollſtändiger ausgedrückt hat. So iſt die Geſchichte der Philoſophie ſelbſt Philoſophie, und die beſte Einleitung in das Studium dieſer Wiſſenſchaft. Namentlich möchte ich dieſe Vorträge als eine Vorbereitung in die Darſtellung der geſammten Philoſophie anſehen, welche ich in meinen Vorleſungen über Logik und Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften gebe.

Soll ich endlich von meinem perſönlichen Verhältniſſe gegen Schelling ſprechen? Hier wird ſich zeigen, wie, ſtatt daß ich eine ſolche Erörterung zu fliehen hätte, es vielmehr das heiligſte Gebot für uns geworden iſt, ſie mit der größten Freimüthigkeit vorzunehmen. Wenn nämlich die Geſchichte der Philoſophie nur durch den Sieg und die Nie-

derlage jedes Genius fortrückt, der eine neue Bahn in der Auffindung der Wahrheit bricht, ſo iſt das nachwachſende Geſchlecht bei dem Kampfe zwiſchen Kant und Fichte ziemlich unbetheiligt, weil die Zeit es von der Epoche, in der er entſchieden wurde, trennt; denn unſere Väter im letzten Jahrzehend des vorigen Jahrhunderts haben demſelben beigewohnt. Auch der Sieg Schellings über Fichte iſt längſt verjährt, indem er bereits ſeit vierzig Jahren entſchieden worden. Obgleich nun Schelling und Hegel uns allerdings näher angehen, indem ſie uns unmittelbar berührt haben und berühren: ſo ſcheint es doch, als ob wir uns in ihre Kämpfe nicht thätig einzumiſchen brauchten, ſondern, fern vom Schlachtfeld uns haltend, die Saat ihrer Beſtrebungen in Ruhe ärndten könnten. Die unpartheiiſchen Geſchichtsſchreiber, nach denen man vergeblich ſucht, wären gewiſſermaßen auf dieſe Weiſe gefunden. So verhält ſich die Sache aber keinesweges. Der große Wettkampf zwiſchen Schelling und Hegel iſt, bei Hegels Lebzeiten, von Seiten Schellings nur eine verſteckte Erbitterung geweſen. Hegel zwar hat ſeit fünf und dreißig Jahren in ſeinen Schriften bekämpft, was er unvollſtändig und mangelhaft an Schellings Syſteme ſah, und aufgezeigt, wodurch er ihn überſchritten hat. Schelling im Gegentheil hat nie ein einziges Wort öffentlich erwiedert. Ganz beiſpiellos in der Geſchichte der Philoſophie, ſchien er ein Athlet, der ohne Fauſtſchlag den Kampfplatz verließ. Dem Rückzug nach München kann füglich dieſe Bedeutung gegeben werden. Erſt nach dem Tode Hegels iſt Schelling mit ſeiner Polemik gegen ihn hervorgetreten, und zwar zuerſt 1835 in der Vorrede zur Beckers'ſchen Ueberſetzung von Couſins philoſophiſchen Fragmenten, gleichſam als ob er mit dem Lebenden anzubinden angeſtan=

nen hätte, als ob die Manen ſeines Freundes leichter zu bekämpfen geweſen wären, denn der Lebende, oder er mit den Schülern des Verewigten wohlfeilern Kaufs davon kommen zu können gedächte. Die Erfahrung hat ihn indeſſen vielleicht ſchon jetzt vom Gegentheil überzeugt, wiewohl er aufs Schlachtfeld zurückzukehren wagt. So viel iſt gewiß, den Fehdehandſchuh hatte er uns hingeworfen, mit wiſſenſchaftlichen Waffen ohne Leidenſchaft und Ereiferung gegen ihn zu kämpfen. Wir haben die Kühnheit gehabt, die Herausforderung anzunehmen, an die Stelle unſeres dahingeſchiedenen Lehrers und Freundes in die Schranken zu treten und die Fehde auszufechten, indem wir zu zeigen ſuchen werden, wie vergeblich Schelling ſich bemüht, ſein überſchrittenes Syſtem dem Lauf der Geſchichte zuwider aufrecht erhalten zu wollen. Sollte aber aus dieſem Grunde unſer Beſtreben um ſo partheiiſcher erſcheinen, ſo erhellt wohl genügend aus dem Obigen, daß ſolche Partheilichkeit, weit entfernt, ein Hinderniß für die Darſtellung zu ſein, vielmehr objectiv die nothwendige Bedingung zu deren Gelingen iſt; ſubjectiv aber werden wir damit zugleich eine Pflicht der Pietät gegen Hegel erfüllen, die uns wiederum nur durch die Lage der Sache auferlegt worden.

Indem ſich nun die Entſcheidung dieſes Kampfes als das Reſultat der ganzen Entwickelung der abzuhandelnden Geſchichte der Philoſophie ergeben wird, ſo habe ich die Bedeutung deſſelben vornehmlich zu ſchildern und aus den vorhergehenden Philoſophien abzuleiten. Nur dadurch werden wir ein klares Bewußtſein über die Philoſophie unſerer Zeit erringen, damit aber auch erſt in den eigentlichen Kern der Philoſophie überhaupt eindringen, und ihre Früchte genießen können. Vor Allem wird es uns bei die-

ſer Darſtellung darauf ankommen, den Vorwurf einer Verfälſchung der Geſchichte, der uns von der gegneriſchen Seite gemacht worden, von der Hand zu weiſen: und zwar nicht, indem wir dieſe Beſchuldigung jetzt zurückgeben, weil ſie ſomit eine ganz unbewieſene wäre; ſondern lediglich indem wir die Thatſachen der Geſchichte der Philoſophie ſeit Kant in ihrer ganzen Integrität herzuſtellen befliſſen ſein werden, um einen Jeden auf dieſe Weiſe in den Stand zu ſetzen, ein ſelbſtſtändiges Urtheil zu fällen, und ſeinerſeits Parthei in dieſem großen Kampfe zu ergreifen, der, wie Schelling ſagt, hier in dieſer Metropole der Wiſſenſchaft ausgefochten werden muß. Wenn wir ein ganzes Semeſter geſchwiegen und alle Angriffe ruhig angehört haben, ſo nehmen wir jetzt nur die gleiche Redefreiheit in Anſpruch, der ich mich auch in ihrer vollen Ausdehnung bedienen werde, indem ich zugleich verſpreche, jede Perſönlichkeit zu vermeiden, und nur auf ſachliche Weiſe und um der Sache willen zu kämpfen. Nur wenn dieſes Verfahren von beiden Seiten beobachtet wird, kann, wo nicht Einigung der ſtreitenden Partheien, doch das bleibende Reſultat, das immer die Folge der wiſſenſchaftlichen Entſcheidung eines Kampfes iſt, hervorgehen.

Betrachten wir jetzt näher den allgemeinen Charakter der darzuſtellenden Syſteme, ſo wird ſich aus dieſer Schilderung noch von einer andern Seite her die Nothwendigkeit und Zeitgemäßheit unſeres Unternehmens ergeben. Während nämlich bisher die philoſophiſchen Syſteme wie mit einem bewußtloſen Inſtincte aus der Genialität ihrer Urheber floſſen, fängt jetzt, gleichwie in der politiſchen Geſchichte, das Bewußtſein der Principien an aufzugehen, um demnächſt, wie die Weltgeſchichte aus dem Gedanken weiter geleitet werden muß, ſo in der Philoſophie das

ganze Gebäude des Wiſſens aus methodiſcher Entwickelung aufzubauen. Es ſind alſo nicht neue Principien und Standpunkte, welche in dieſem Abſchnitt der Geſchichte der Philoſophie hervortreten. Alle dieſe Principien, die wir zu betrachten haben werden, ſind ſchon mit mehr oder weniger Klarheit und Beſtimmtheit in frühern Epochen da geweſen. Plato, Ariſtoteles und Spinoza, ſo wie die anderen großen Geiſter, haben die Grundgedanken der Philoſophie längſt ausgeſprochen. Es handelt ſich alſo gar nicht mehr darum, dieſe Principien neu zu denken, ſondern ſie durch das Denken in ſyſtematiſcher Ordnung zu begründen. Zu dem Ende recapitulirt unſere Zeit alle vergangenen Principien noch einmal, zeigt uns alſo einen Reichthum und eine Fülle von Gedanken, wie ſie bisher in ſo kurzer Zeit ſich nicht zuſammendrängten: aber auch eine Mannigfaltigkeit und Divergenz der Anſichten, woraus ſich eben die vielen Kämpfe hinlänglich erklären, welche in der Gegenwart mit ſo vieler Bitterkeit geführt werden. Als der Spiegel, worin die ganze Geſchichte der Philoſophie ſich reflectirt, kann dieſer Zeitraum eben das Bewußtſein genannt werden, welches die Geſchichte der Philoſophie über ſich gewonnen hat oder zu gewinnen im Begriff iſt. Indem die Syſteme, die hier auftreten, nun das Beſtreben haben, aus dem Kampfe der entgegengeſetzten Principien die wahre Methode des Erkennens zu erringen: ſo iſt auch aus dieſem Grunde augenſcheinlich, daß in unſern Tagen ohne die geſchichtliche Kenntniß dieſes Kampfes der Eingang zur Philoſophie gar nicht zu finden iſt.

Da ferner Deutſchland das Volk des denkenden Bewußtſeins in Europa iſt, ſo iſt dieſe neueſte Philoſophie weſentlich Deutſche Philoſophie. Ja, das freie unabhängige Denken hat ſich meiſt auf das nördliche

proteſtantiſche Deutſchland beſchränkt; und da Preußen den Hauptbeſtandtheil deſſelben ausmacht und der Sitz faſt aller großen Philoſophen unſerer Zeit geweſen iſt, ſo könnten wir dieſe Philoſophie eigentlich eine Preußiſche nennen. Kant wurde in Königsberg geboren und hat als Preuße dieſe ganze Richtung begründet, Fichte wurde aus Sachſen, Hegel aus Schwaben, und ganz neuerdings Schelling aus Baiern zu uns herübergerufen. Konnte, wie ich an der Bewegung dieſer Verſammlung wahrnehme, der von mir gebrauchte Ausdruck „Preußiſche Philoſophie" ſo verſtanden werden, als ob die hier darzuſtellenden Syſteme eine officielle Staats- und Regierungsphiloſophie ſeien: ſo bemerke ich im Gegentheil, daß ich nur ſagen wollte, wie dieſe Ideen das innerſte Weſen des norddeutſchen Volksgeiſtes bilden, der, als das Volk der Intelligenz, ſich vornehmlich im Gebiete der ſpeculativen Wiſſenſchaft auszeichnete, wenn auch dieſe Gedanken ſich noch nicht in der Wirklichkeit überall Bahn gebrochen haben. Nur von der Umbildung des Schellingſchen Syſtems, einem Auswuchſe jener Philoſophie, der erſt ganz kürzlich ſich unſern Himmelsgegenden genähert hat, um vielmehr, mit ſeinen ſcholaſtiſchen Diſtinctionen, das Alte, Beſtehende gegen den Durchbruch der neuen Ideen zu retten, werde ich zu zeigen haben, daß er wenigſtens einer volksthümlichen Preußiſchen Philoſophie geradezu entgegenarbeitet, und ſich alſo auch aus dieſem Grunde auf dem Boden unſerer Univerſitäten nicht wird halten können. Selbſt aber die Uebergangspunkte und Vermittler zwiſchen jenen vier großen Namen gehören meiſt Preußen an, wie denn Schleiermacher und Solger auf hieſiger Univerſität docirten, und Jacobi in Düſſeldorf lebte, was ſeitdem wenigſtens zu einem integrirenden Theil

des Preußiſchen Staates geworden iſt, der eben, wie jetzt allgemein zugeſtanden wird, fortan nur durch die geiſtige Kraft der Intelligenz wird herrſchen und ſich erhalten können.

Ehe wir nun an die Darſtellung der Philoſophie Kants gehen, welcher der Heerführer dieſer ganzen Richtung iſt, müſſen wir noch einige Worte im Allgemeinen über das Problem der Philoſophie aller Zeiten ſagen, welches in der unſrigen ſeine Löſung finden ſoll. Daſſelbe kann ſo ausgedrückt werden, daß das Verhältniß angegeben werde, welches zwiſchen Sein und Denken, Subject und Object Statt findet. Jede wahrhafte Philoſophie löſt dieß Problem ſo, daß ſie beide Gegenſätze auf eine gemeinſchaftliche Wurzel zurückführt, in der ſie Eins ſind. Dieſe Wurzel iſt die göttliche Idee, der abſolute Gedanke, welcher ebenſoſehr Sein, und zwar das alleinige unveränderliche Sein iſt. Dieſe Einheit zu erkennen, iſt die Aufgabe der Vernunft, die Kant das Vermögen des Ueberſinnlichen nennt, während das endliche Raiſonnement des Verſtandes beide Seiten auseinander hält, wie ſie denn auch für ſinnliche Dinge und bloß endliche Verhältniſſe überhaupt auseinander gehalten werden müſſen.

Die Griechiſche Philoſophie kam nun in ihrer Naivetät eigentlich gar nicht zu dem Gegenſatze, oder wenigſtens nicht zum Bewußtſein des Gegenſatzes beider Seiten, wie die moderne Zeit: ſondern ſetzt die Einheit unmittelbar voraus, ohne ſie weiter begreifen und erklären zu wollen. Parmenides ſagt gerade zu: Sein und Denken ſind Eins, und dieſes Eine iſt allein. Plato's Ideen ſind die ſchaffenden Urbilder der Dinge, und das wahrhaft und allein Seiende an ihnen. Ariſtoteles endlich ſpricht es deutli-

cher aus, daß das Denken durch ſeine Berührung das Seiende ſelber zum Gedanken mache, und ſomit Denken des Denkens ſei; denn der Gedanke nehme die ganze Weſenheit des Gedachten in ſich auf, und ſei das Princip, woran der Himmel hange und die ganze Natur. Läugnete bei den Alten dann auch der Skepticismus die Gewißheit der Apperception, ſo daß man durch das Denken nicht das Sein erreichen könne: ſo ſtatuirten die Skeptiker darum doch noch keine Trennung beider Seiten, indem ſie vielmehr den Terminus des Seins ganz eliminirten, und die Gewißheit des denkenden Selbſtbewußtſeins als das allein Seiende behaupteten.

Erſt in der Philoſophie des Mittelalters kommt dieſe Trennung recht zum Bewußtſein, indem das Denken, als irdiſcher, menſchlicher Verſtand, zu einer bloß ſubjectiven Thätigkeit des Geiſtes wurde, die das Seiende nicht aus ſich reproduciren könne, ſondern ſich ihm nur als einem Gegebenen zu unterwerfen habe. Das wahrhaft Seiende, das Göttliche, wurde als ein fernes Jenſeits ausgeſprochen, das wohl einmal durch Chriſti Sendung den Schleier ſeiner Verborgenheit gelüftet habe, aber nur um die Gläubigen hienieden in dieſem Jammerthal zum ſeligen Genuſſe in den Wohnſitzen des Himmels vorzubereiten. Dieſer Standpunkt, als der der extremen Gegenſätze, die aber ſtets in einander umſchlagen, wird nun eben wieder ſo verkehrt, daß dieß Reich der Herrlichkeit nur als ein Sein geahnet wird, in der That alſo nur im Gedanken vorhanden iſt, als eine intelligible Welt, die nur der Glaube erfaſſen kann. In dieſem Glauben ſind alſo, ungeachtet der Gegenſätze von Sein und Denken, beide Seiten dennoch in der Unmittelbarkeit des Anſchauens und

Fühlens verbunden. Auf der andern Seite iſt die dieſſeitige Welt, auf die das ſubjective Denken des Verſtandes beſchränkt iſt, eben die wirklich ſeiende, in der er lebt, und an die er gebunden iſt:

Aus dieſer Erde quellen meine Freuden,
Und dieſe Sonne ſcheinet meinen Leiden;

wenn auch der Blick des Dulders ſtets über ſie hinaus nach Oben in die ferne Heimath gleitet. So iſt auch hier Sein und Denken Eins; denn mit meinem endlichen Verſtande bin ich dieſes Seins gewiß. Fehlen kann die Einheit nicht, ſoll nur überhaupt von Philoſophie die Rede ſein. Aber beide Einheiten bilden unter ſich wieder einen Gegenſatz, nämlich den von Glauben und Wiſſen. Wir haben alſo einerſeits ein Subject, das durch die Vermittelung der Sinne eine gegen daſſelbe ſelbſtſtändig bleibende Außenwelt in ſich zurückſchlingen will: andererſeits ein nur in der Vorſtellung vorhandenes Intellectual-Reich, das der Glaube ſich obſtinirt, aus ſich heraus in eine jenſeitige Ferne zu werfen.

Der Kampf und Proceß dieſer Gegenſätze kann nun allein darin beſtehen, einerſeits dieſen falſchen Schein der Jenſeitigkeit des Himmelreichs aufzuheben, andererſeits die harte und kalte Selbſtſtändigkeit des irdiſchen Dieſſeits mit den Strahlen der intelligiblen Wahrheit zu durchdringen, zu erwärmen und zu ſchmelzen. Mit andern Worten, indem das unmittelbar Seiende vernünftig gemacht wird, erhält zugleich das eingebildete Geiſterreich des Glaubens Wirklichkeit. Die Ausbildung des Gegenſatzes war die Aufgabe des mittelaltrigen Chriſtenthums. Sollte nun nicht innerhalb des Chriſtenthums ſelbſt, durch eine veränderte Auffaſſung deſſelben, die Verſöhnung dieſes Gegenſatzes zu Stande gebracht werden können, ohne, wie das

Sprichwort ſagt, das Kind mit dem Bade auszuſchütten; was einige der neueſten Schriftſteller mit dem Chriſtenthum allerdings zu unternehmen wagen.

Die Beſtimmung der neuern Philoſophie iſt es vielmehr, eben dieſe neue Faſſung des Chriſtenthums vorzubereiten, um den doppelten Gegenſatz von Sein und Denken, von Glauben und Wiſſen aufzulöſen, damit aber zugleich die Immanenz des Göttlichen wiederherzuſtellen, welche ſeit den Zeiten der Orientaliſchen Religionen und der Griechiſchen Philoſophien aus dem gemeinen Bewußtſein der Menſchheit verſchwunden, und nur die geheime Weisheit weniger Eingeweihten war. Von Carteſius bis auf unſere Zeiten haben alle große Geiſter in der Philoſophie an dieſer Löſung gearbeitet, und zu dieſem Zwecke mitgewirkt. Aber indem man vorerſt jene Aufgabe mit den bloßen Hülfsmitteln des endlichen Verſtandes vollbringen wollte, ſo mußten ſich die Verſtandes-Metaphyſik und das ſinnliche Erkennen in ihrer ganzen Breite ergehen, bevor, nach ihrer Widerlegung durch Kant, die Vernunft-Metaphyſik an ihre Stelle treten, und das durch dieſelben begonnene Werk zum Ziele führen konnte.

Carteſius ſtellt zunächſt durch ſeinen Satz, cogito, ergo sum, die Zuverſicht des Subjects feſt, mit ſeinem Denken die Wahrheit zu erfaſſen; denn Alles, ſagte er, was ich klar und deutlich einſehe, iſt darum ſchon objectiv, Irrthum alſo nur eine verworrene Erkenntniß. Indem er dann aber das ganze Gebiet des Glaubens noch auf der Seite liegen ließ, d. h. die ſubjective Intellectual-Welt ſich noch wenig um die objective kümmerte, ſo konnte dieſer idealiſtiſche Standpunkt nur die Gewißheit, nicht die Wahrheit erreichen.

Ihm ſteht mit Spinoza der Realismus in ſeiner erhabenſten Geſtalt, wie Schelling deſſen Syſtem genannt hat, gegenüber. Es iſt nur Ein Sein, ſagte Spinoza, die abſolute Subſtanz aller Dinge; denn dieſe bieten in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit und Individualiſirung nur Modificationen jenes Einen göttlichen Weſens dar. Der menſchliche Verſtand faßt daſſelbe bald unter der Form der Ausdehnung, als materielles Univerſum, bald unter der des Denkens, als intelligibles Reich; Gott iſt daher eine ausgedehnte Sache, er iſt aber auch eine denkende Sache. Abſolut, oder unter der Form der Ewigkeit betrachtet, iſt Beides wiederum Eins; die Reihe und die Ordnung der Dinge iſt alſo identiſch mit der Reihe und Ordnung der Ideen. Die Idee des Cirkels in Gott und der wirkliche Cirkel in der Natur ſind Ein und dieſelbe Sache, nur angeſehen unter verſchiedenen Attributen der unendlichen Subſtanz, welche, als Urſache ihrer ſelbſt, in ihrer Weſenheit ihre Exiſtenz einſchließt. Die jenſeitige Intellectualwelt war nach dieſem Syſteme nun wohl ins wirkliche Dieſſeits herübergetreten, aber die Selbſtſtändigkeit und Freiheit des Individuums dabei vernichtet.

Dieſer Vernichtung trat Leibnitz entgegen. Doch obgleich er hierdurch das Widerſpiel Spinoza's zu ſein ſchien, ſo ergänzte er ihn doch nur, und ſtimmt im Reſultate durchaus mit ihm überein. Iſt nämlich jedes Individuum nur eine Art und Weiſe des göttlichen Seins, ſo iſt die abſolute Subſtanz in einem Jeden gleich gegenwärtig, jedes Individuum aber damit ſelber ſubſtantiell geworden. So nimmt Leibnitz ſoviel Subſtanzen als Individuen an; ja jedes Individuum beſteht, nach ihm, wieder aus einfachen Subſtanzen oder Monaden, in deren jeder

die ganze Weltvorſtellung, wenn gleich nur der Möglichkeit nach, enthalten iſt: In Gott aber, als der Monade der Monaden, iſt alle Möglichkeit auch wirklich, er alſo der Grund der präſtabilirten Harmonie, vermittelſt deren jede Monade mit allen übrigen bewußtlos übereinſtimmt, während ſie ſich ſelbſtſtändig aus ſich ſelbſt zu entwickeln ſcheint. Das Intellectual=Reich iſt ſo bei Leibnitz in jedes Individuum hineingelegt, darin aber nur partiell verwirklicht und ſomit zerſplittert, ſtatt daß die wahrhafte Verwirklichung deſſelben allein in die unbeſtimmte Vorſtellung einer Monade der Monaden verlegt wird, welche wegen ihrer Individuation der Beſchränkung nicht entgehen kann; und ſollen ihre Beſtimmungen in höherem Sinne genommen werden, wo ſie einander nicht mehr einſchränken, ſo wird das Göttliche zu einer Nebelgeſtalt, die allerdings für Leibnitz, wie für Carteſius, noch ein Jenſeits blieb, das er indeſſen nicht mehr philoſophirte.

Der Verſtand zeigt ſich auf dieſe Weiſe ohnmächtig, das Intellectual=Reich zur wahren Wirklichkeit zu bringen; vollends kann er dieß nicht in der verflachten Geſtalt, in welche er die Leibnitziſche Philoſophie als Wolfiſcher Dogmatismus hüllte. Der mißlungene Verſuch, Gott auf dieſem Wege zu erkennen, führt den Verſtand auf ſeinen heimathlichen Boden zurück, wo er wieder auf eigenen Füßen ſtehen kann, während er früher die Gedankenblitze der Speculation noch als Inconſequenzen durch den Wolkenſchleier des Endlichen hindurchbrechen ließ. So fängt er im Empirismus des Locke mit der Sinnenwelt an, leitet aus ihr alle Vorſtellungen und Ideen ab, und hofft ſo zuletzt auf der Stufenleiter der Weſen bis zur göttlichen Idee hinaufzuklimmen. Durch ein ſolches Verfahren läßt ſich aber

die Kluft nicht ausfüllen, welche das Unendliche vom Endlichen trennt.

Das Aeußerſte, wozu man es, ſowohl auf dem Wege der Verſtandes-Metaphyſik, als auf dem des Empirismus, bringen kann, iſt das fade Gas der Abſtraction eines höchſten Weſens, jenſeits aller endlichen Dinge, im Theismus: das einzig Reale aber, was übrig bleibt, die Materie. Daß der Materialismus dieſe zum abſoluten Principe des großen Ganzen machte, ſelbſt das Denken als eine Modification derſelben anſah, iſt daher nur eine Folgerichtigkeit des ſtrenger durchgeführten Empirismus. Scheinen die Materialiſten hiermit nun auch bis zu den Anfängen der philoſophiſchen Bildung zurückgeſchleudert zu ſein, indem ja ſchon Anaximander Alles nur für Modificationen der Materie hielt, ſo haben ſie doch das hohe Bewußtſein voraus, ausdrücklich wieder zur Einheit des Princips zurückgekehrt zu ſein; wogegen die bisherigen Philoſophen meiſt Dualiſten waren, und zwiſchen Sein und Denken, Materie und Geiſt nur einen lahmen Vergleich zu treffen wußten. Ueberhaupt darf der Theismus ſich nicht rühmen, höher zu ſtehen, als der Naturalismus der Encyklopädiſten. Denn es iſt ein und dieſelbe Abſtraction, das höchſte Weſen oder die Materie zum Princip zu machen: nur daß dieſe Leerheit einmal von Seiten des Denkens, das andere Mal von Seiten des Seins aufgefaßt wird, — einmal jenſeits, das andere Mal dieſſeits liegt; welches Letztere immer noch vorzuziehen iſt. So iſt es endlich an den Materialiſten rühmend anzuerkennen, daß ſie mit ihrem Princip zur abſoluten Immanenz des Göttlichen gekommen ſind, während, mit Ausnahme vielleicht des einzigen Spinoza, die früheren Metaphyſiker, weil ſie noch

zu ſehr in die Trennungen des Verſtandes verſenkt waren, die Transſcendenz des Princips nicht aufheben, und ſo die Unbegreiflichkeit Gottes nicht gänzlich wegräumen konnten.

Dieſe Immanenz des Göttlichen haben wir nun vornehmlich von den Materialiſten aufzunehmen, ohne darum ihre Einſeitigkeiten beizubehalten. Vielmehr wird ſchon Kant, wiewohl zunächſt nur auf negative Weiſe, zeigen, daß weder der Empirismus mit ſeinem ſinnlichen Sein, noch die Metaphyſik mit ihrem ſubjectiven Denken, eben weil ſie von dem einen oder dem andern der Gegenſätze ausgingen, die Kluft überſchreiten konnten. Kant ſetzt ſich alſo ſogleich in den Mittelpunkt, und behauptet die Wahrheit als die Einheit dieſer Beſtimmungen. Zugleich beſchränkt er die Wahrheit weder auf die Vernunft, noch auf den Glauben; ſondern ſucht auch dieſe beiden Seiten mit einander zu vermitteln, indem er Verſtandeswahrheiten in einen Glauben enden läßt, und aus einem Glauben Vernunftſätze ziehen will: ſtatt daß die früheren Philoſophen Religion und Philoſophie nur unbezogen neben einander ſtehen ließen, wie Carteſius und Leibnitz, oder den Glauben ganz hintanſetzten, wie Spinoza und die Materialiſten. Die Vernunft-Metaphyſik, die wir jetzt darzuſtellen haben, verſöhnt dagegen beide Seiten, jedoch ſelbſt wieder auf eine entgegengeſetzte Weiſe, indem bei Kant und Fichte die Verſöhnung mehr ins Subject fiel, bei Schelling und ſeiner Schule die Ausgleichung mehr eine objective war, da ſie auf einer Selbſtentäußerung des Subjects beruhte, und erſt Hegel das vollkommene Gleichmaß beider Seiten auffand. Weil aber alle dieſe Richtungen die Identität des Subjects und Objects feſthielten, ſo haben ſie ſämmtlich die Idee als das wahre Princip der Dinge ausgeſprochen; wir können ſie

alſo als ſubjectiven, objectiven und abſoluten Idealismus bezeichnen, die ſich dadurch von einander unterſcheiden, daß, je weiter ſie in der Entwickelung des philoſophirenden Geiſtes gekommen ſind, die wahre Intellectualwelt auch um ſo reiner in ihnen als das abſolut Präſente und Immanente hervortritt. Nannte nun Schelling auch ſeinen eigenen Standpunkt früher abſoluten Idealismus, ſo beweiſt das noch nicht, daß er dieſen wirklich erreichte. Vielmehr wird, wie wir ſehen werden, ſein eigenes Geſtändniß unſere Angabe beſtätigen; und jener Name, den er ſeinem urſprünglichen Syſteme anmaßte, erklärt ſich hinlänglich aus dem Streben, nicht hinter den Hegelſchen Standpunkt zurückbleiben zu wollen.

Zweite Vorleſung.

Der Kriticismus Kants.

Der allgemeine Standpunkt der Kantiſchen Philoſophie iſt, nicht unmittelbar ans Erkennen der Wahrheit gehen zu wollen, ſondern erſt unſere Kräfte zu prüfen, ob ſie denn auch ausreichend ſind, uns zu derſelben gelangen zu laſſen. Eben weil die bisherigen Philoſophen, ſagt Kant, geradezu die Frucht der Erkenntniß genießen wollten, bevor ſie ihr Vermögen dazu unterſucht hatten, ſo mußte ihnen ihr Unternehmen mißlingen. Er nannte daher ſeine Philoſophie kritiſche Philoſophie, indem ſie mit einer Kritik des Erkenntnißvermögens beginnen ſollte, um zu wiſſen, ob wir über metaphyſiſche Gegenſtände ein Urtheil fällen können, oder die Schranken der Vernunft anerkennen müſſen, ſo wie ihre Unfähigkeit, die Widerſprüche des Erkennens zu löſen. So ſchief dieſe Wendung, wie ſchon Herbart einſah, auch iſt, indem ſie vorausſetzt, daß das Erkenntnißvermögen leichter zu erkennen ſei, als ſein Gegenſtand: ſo liegt doch darin das ganz Richtige, erſt ein Bewußtſein über die Methode und die Natur des philoſophiſchen Erkennens erringen zu wollen, bevor man an die Sache ſelbſt gehen könne. Dieß Bewußtſein zu erringen, iſt eben die Aufgabe unſerer Zeit, die Kant alſo

hiermit erfaßt hat; auf dem Wege, den er betreten, ſetzt er daher ſehr gut hinzu, könne allein das Problem der Philoſophie, an welchem Jahrtauſende ſich vergeblich abgemüht haben, noch in unſern Zeiten gelöſt werden.

Bei Kant hat dieſe Richtung auf die Natur des Erkennens dann aber näher den Sinn, daß er ſich gar nicht mit den Objecten des Erkennens beſchäftigen wolle; was unmöglich ſei, indem man dadurch transſcendent würde. Man könne alſo nie metaphyſiſch ausmachen, was die Dinge-an-ſich ſind, ſondern immer nur, wie ſie ſich, der Beſchaffenheit unſeres Erkenntnißvermögens gemäß, uns darbieten. Wir hätten es alſo in der Metaphyſik gar nicht mit Gegenſtänden zu thun, ſondern mit unſerem eigenen Innern, worin ſich die Gegenſtände darſtellen. Eine ſolche Betrachtung nennt Kant die transſcendentale: Indem die Gegenſtände unſeres Erkennens ſich nach unſerer Erkenntniß richten müſſen, während bisher das Denken ſich nach den Gegenſtänden richten ſollte, ſo habe er in der Metaphyſik dieſelbe Revolution vollbracht, die Copernicus in der Aſtronomie, da bisher behauptet wurde, daß die Sonne um die Erde gehe, nunmehr aber erkannt worden, daß die Erde ſich um die Sonne drehe. In der That das Denken iſt die Sonne der Wahrheit, nach welcher ſich die irdiſchen Dinge richten müſſen. Der Idealismus, als die Entwickelung der Dinge aus dem Gedanken, wurde ſo mit Bewußtſein zum Princip gemacht. Dieß iſt ein unendliches Verdienſt Kants; nur war, wegen der Unerreichbarkeit der Gegenſtände, ſein Standpunkt noch ſubjectiver Idealismus. Denn dieß Denken, als die Thätigkeit unſeres Erkenntnißvermögens, und das objective Weſen der Dinge ſind bei Kant noch geſchieden. Doch wankte ihre Scheidewand ſchon manchmal, beſonders

in der erſten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, von deren Kühnheit er ſich in den ſpätern Ausgaben mehr entfernte. So iſt er durch manche ſeiner frühern Behauptungen der Anſtoß dazu geweſen, daß die Späteren jene Scheidewand ganz eingeriſſen haben.

Kant kritiſirt nun einerſeits die theoretiſche Philoſophie, indem er zeigt, wie der Verſtand nur Erſcheinungen erkenne, aber unfähig ſei, das Ding=an=ſich zu begreifen, von der Vernunft jedoch in die Schranken gewieſen werde, wenn er ſeinen Gegenſtand für den einzigen anſehen will. Sei aber auch auf theoretiſchem Gebiete die Vernunft nicht geſetzgebend, ſondern nur kritiſch, ſo werde ſie es doch auf praktiſchem Gebiete. Hier ſei alſo das Unbedingte für uns, das Sinnliche dagegen transſcendent, ſtatt daß in der theoretiſchen Philoſophie das Sinnliche immanent und das Unendliche transſcendent ſei. In dem Gebiete des Schönen endlich werde das Unbedingte ſelbſt durch ſinnliche Geſtalten ausgedrückt. Beide Seiten haben ſo hier den Anſchein, immanent zu werden; doch bleibt immer noch, wie wir ſehen werden, für Kant eine Transſcendenz übrig. Dieſe drei Standpunkte ſind enthalten in den drei Kritiken: der reinen Vernunft, der praktiſchen Vernunft und der Urtheilskraft.

Die Kritik der reinen Vernunft nennt Kant das ſyſtematiſch geordnete Inventarium unſerer Beſitze durch reine Vernunft. Um daſſelbe geben zu können, fragt er zunächſt, was das Grund=Problem der Philoſophie ſei: Durch bloß ſubjectives Denken können wir nicht, wie die bisherige Verſtandes=Metaphyſik wollte, zur Wahrheit kommen. Denn durch ein ſolches Verfahren erweitern wir unſere Erkenntniß gar nicht, ſondern erläutern nur einen Begriff als Subject, indem wir ihm Prädicate beilegen, die

ſchon verſteckter Weiſe im Subjecte enthalten ſind. Solche Urtheile ſind nun analytiſche Urtheile, wie z. B.: „Alle Körper ſind ausgedehnt.“ Denn die Ausdehnung iſt nur eine Erläuterung des Begriffs Körper. Wir bedürfen zum analytiſchen Urtheil nicht der Erfahrung, weil wir gar nicht aus dem Begriff herauszugehen brauchen, um es zu bilden. Die Erfahrung fällt dagegen nur ſynthetiſche Urtheile, in welchen ein beſtimmter Begriff durch Verknüpfung mit einem Prädicate erweitert wird, das gar nicht aus dem Begriffe ſelber floß. „Die Roſe iſt roth,“ iſt ein ſynthetiſches Urtheil, weil die rothe Farbe durchaus nicht im Begriff der Roſe enthalten iſt. Analytiſche Urtheile ſind alſo Erläuterungs-Urtheile, ſynthetiſche Urtheile dagegen Erweiterungs-Urtheile. Weder das Eine noch das Andere iſt im Stande, das Problem der Philoſophie zu löſen. Denn das Eine giebt nur Nominal-Definitionen, das Andre nur eine beſtimmte ſinnliche Erkenntniß; wir wären damit alſo entweder nur im Denken, oder nur im Sein. Da aber Philoſophiren heißt, Denken und Sein, a priori und a posteriori, Begriff und Erfahrung mit einander zu verknüpfen: ſo beſteht die Aufgabe der Philoſophie eben darin, ſynthetiſche Urtheile a priori zu fällen, d. h. einen aus der Vernunft geſchöpften Gedanken mit einer Erfahrungs-Erkenntniß zu verknüpfen. So vermeidet Kant die zwei entgegengeſetzten Einſeitigkeiten der Verſtandes-Metaphyſik und des Empirismus, und vereinigt beide Standpunkte, von dieſem das Synthetiſche, von jener das Aprioriſtiſche nehmend.

Nach Beantwortung dieſer Frage beſchreibt Kant nunmehr die verſchiedenen Stufen des theoretiſchen Bewußtſeins, als ſoviel „Beſtandſtücke“ der ſynthetiſchen Urtheile a priori.

Dieſe drei Stufen ſind das Anſchauungsvermögen, der Verſtand und die Vernunft: Alle menſchliche Erkenntniß hebt mit Anſchauungen an, geht von da zu Begriffen fort, und endet mit Ideen. Vom erſten Punkte handelt die transſcendentale Aeſthetik, vom zweiten die transſcendentale Logik, vom dritten die transſcendentale Dialektik.

In der transſcendentalen Aeſthetik heißt es: Die Anſchauung iſt eine Erkenntniß, welche ſich unmittelbar auf die Gegenſtände bezieht, wenn ſie gegeben ſind. Das durch den Gegenſtand in uns Erzeugte iſt die Vorſtellung. Die Fähigkeit, auf dieſe Weiſe afficirt zu werden, heißt Sinnlichkeit: die Affection ſelbſt aber Empfindung, deren Gegenſtand die Erſcheinung iſt. Der mannigfaltige Inhalt der Erſcheinung, wie Härte, Farbe, Haß u. ſ. f., iſt die Materie unſerer Anſchauungen oder die empiriſche Anſchauung. Zu dieſem erſten Beſtandtheil der Anſchauungen kommt ein zweiter hinzu, den wir die Formen der Anſchauungen nennen können, als dasjenige, was jene Mannigfaltigkeit ordnet und unter gewiſſe Verhältniſſe oder Einheiten bringt. Die formale Beſchaffenheit des Subjects, die Gegenſtände neben einander aufzufaſſen, nennen wir den Raum: die formale Beſchaffenheit des Subjects, ſie nach einander aufzufaſſen, die Zeit; Beide ſind reine, a priori in uns niedergelegte Anſchauungen. Raum und Zeit kommen alſo nicht den Dingen-an-ſich zu, ſondern beziehen ſich nur auf Erſcheinungen: die Zeit auf die des innern Sinns, der Raum, auf die des äußern Sinns. Könnten wir die Dinge ohne die Bedingungen von Raum und Zeit anſchauen, ſo würden wir ſie gar nicht als ein Außereinander und eine Succeſſion von Gegenſtänden vor uns haben, ſondern alles Mannigfaltige,

wie durch intellectuelle Anſchauung, in Eins zuſammen faſſen; daher wir in der Theologie auch Gott eine ſolche Anſchauung zuſchreiben.

Aus dieſen Kantiſchen Sätzen iſt das abſolute Princip der urſprünglichen Schellingſchen Naturphiloſophie hervorgegangen, welche dieſe intellectuelle Anſchauung ebenſo dem philoſophiſchen Denker zuſchrieb; — eine Höhe, von der Schellings jetzige Philoſophie längſt herabgefallen, indem ſie für dieſen Flug ins Gebiet des Unendlichen ſich vollkommen die Flügel ſelber lähmte. Wenn Schelling aber noch dazu jetzt in ſeinen Vorleſungen behauptet, daß die intellectuelle Anſchauung gar nicht ſein Grundprincip geweſen ſei, und er ſie nur aufgeſtellt habe, um alle ſchroffen Uebergänge zu vermeiden und die Stetigkeit der philoſophiſchen Entwickelung beizubehalten, ja weil er damals noch ſich mit der Hoffnung geſchmeichelt habe, Fichten ſelbſt ſpäter einmal auf ſeiner Seite zu ſehen: ſo iſt erſtens eine ſolche Verdrehung der Geſchichte einem geraden und offnen Verfahren ſchnurſtracks zuwider, und zweitens unfähig, Mit- und Nachwelt zu beſtechen; ganz abgeſehen davon, daß Schelling dann ſelbſt ſchon damals keinen Glauben an die Wahrheit ſeines Syſtems gehabt hätte. Was dieß Letzte betrifft, ſo kann es ganz richtig ſein; und wenn er ſein Syſtem nur ſo von ſeiner Zeit getragen aufſtellte, ſo hat es eine von ſeinen jetzigen Meinungen und Urtheilen über daſſelbe ganz unabhängige Bedeutung, wie ſich ſpäter zeigen wird.

Um aber zu Kant zurückzukehren, ſo iſt es ganz richtig, daß Raum und Zeit nicht den Dingen-an-ſich zukommen, indem dieſe als Ideen gar nicht dem Boden der ſinnlichen Anſchauung anheimfallen. Daß aber damit die ſinnlichen Dinge aufhören ſollen, außer unſerem Erkenntnißvermögen

zu ſein, iſt ein Mißverſtändniß Kants. Sie können Erſcheinungen, und ihr Außereinander darum doch ein uns äußerliches, ſie alſo auf dieſe Weiſe objective Erſcheinungen ſein. Wir wiſſen, daß auf dieſem Gebiete das wahrhaft Seiende, Beſtändige, Ewige nicht zu finden iſt, ſondern nur das bunte Gaukelſpiel der Veränderlichkeit alles Irdiſchen. Aber darum brauchen wir dieß Alles doch nicht auf uns zu nehmen, wie jener Beſucher des Blocksbergs im Goethiſchen Fauſt es thut, wenn er ausruft:

Fürwahr, wenn ich dieß Alles bin,
So bin ich heute närriſch.

Sondern Gottlob können wir uns alles dieſes aus dem Sinne ſchlagen.

Mit den Formen der Anſchauung hat Kant nun das Eine Moment ſynthetiſcher Urtheile a priori gefunden. Alle Anſchauungen, die ich in Raum und Zeit zuſammenfaſſe, ſind ihm nämlich ſolche Urtheile. Das glänzendſte Beiſpiel aber einer auf ſolche Urtheile erbauten Wiſſenſchaft findet er in der Mathematik.

Die zweite Quelle der Erkenntniſſe a priori, von welcher die transſcendentale Logik handelt, ſind die Begriffe des Verſtandes, welcher die Spontaneität des Denkens iſt, während die Sinnlichkeit das Vermögen der Receptivität war. Aus dem empiriſchen Stoffe des Denkens, d. h. aus unſern Vorſtellungen, ſondert Kant jetzt ebenſo die reinen Begriffe, wie vorhin aus der Materie der Anſchauungen deren reine Formen; denn jeder reine Begriff oder Kategorie ſei, wie Raum und Zeit, eine Syntheſe von Vorſtellungen. Kant führt deren Zwölf auf: Einheit, Vielheit und Allheit, als Kategorien der Quantität; Realität, Negation und Limitation, als Kategorien der Qualität; Subſtanz und Acci-

denz, Urſache und Wirkung, Wechſelwirkung, als Kategorien der Relation; Möglichkeit und Unmöglichkeit, Daſein und Nichtſein, Nothwendigkeit und Zufälligkeit als Kategorien der Modalität. Die zwei erſten Klaſſen ſind Kategorien der Dinge für ſich, die dritte drückt deren Verhältniß zu einander, die vierte das zu unſerem Erkenntnißvermögen aus. Kant deducirt ſie gar nicht, Fichte verſucht dieß, Hegel hat es vollſtändig durchgeführt; was Schelling hierüber in ſeinem transſcendentalen Idealismus ſagt, iſt von Fichte nicht weſentlich verſchieden. Kant macht ferner die Bemerkung, daß die dritte Kategorie jeder Klaſſe die Verbindung der zwei erſten ſei, weil zu einem ſynthetiſchen Urtheile a priori Bedingung, Bedingtes und ihre Einheit gehören; hiermit hat er die wahrhafte Methode, welche in der trichotomiſchen Eintheilung enthalten iſt, wieder für die neuere Philoſophie auferweckt.

Alle durch die Kategorien ausgedrückten Synthesen ſind nach Kant wieder in der höchſten Syntheſe, im Ich, enthalten, welches alle Vorſtellungen begleitet und die reine Apperception oder die transſcendentale Einheit des Selbſtbewußtſeins iſt. Sie iſt ihm das Princip der Philoſophie, weil ſie alle Kategorien in ſich ſchließt; doch hat erſt Fichte weiter ausgebildet, wie dieſelben aus ihr entſpringen. Durch dieſe Identität des Selbſtbewußtſeins, ſagt Kant, wird alle Syntheſis des Mannigfaltigen für mich erſt zu einem Objecte. Der transſcendentale Gegenſtand dieſes Mannigfaltigen iſt immer gleich x; und dieſes iſt nichts, als die formale Einheit des Bewußtſeins ſelber. Weil dieſe a priori in uns iſt, ſo ſetzen wir den unbekannten Gegenſtand unſerer Erkenntniß ſelbſt als Einen, ohne daß wir dieß x kennen, noch nach der Einrichtung

unſeres Verſtandes kennen können. In der erſten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, die an ſpeculativen Zügen reicher iſt, als die ſpäteren, welche ſich mehr dem Empiriſchen nähern, ſagt Kant: Dieß Ding-an-ſich und unſer denkendes Ich könnten wohl ein und daſſelbe intelligente Weſen ſein; wir könnten dann die Gedanken dieſes Dinges-an-ſich zwar nicht anſchauen, wohl aber die Zeichen derſelben in der Erſcheinung wieder erkennen. Hier lüftet der ſubjective Idealismus den Schleier der ſpeculativen Wahrheit; Fichte, und namentlich das urſprüngliche Syſtem Schellings haben dieſe ſchöne Stelle zu deutlicherem Bewußtſein gebracht.

Das Syſtem dieſer Syntheſen der Kategorien und der Formen der Anſchauung mit dem empiriſchen Stoffe bildet nun die Erfahrung; und die Beſtandtheile der ſynthetiſchen Urtheile a priori ſind jetzt vollſtändig dargelegt. Die Kategorien geben den Erſcheinungen erſt Apriorität, Allgemeinheit, Nothwendigkeit und Objectivität. Ohne die Begriffe des Verſtandes ſind die Anſchauungen blind, ohne die Anſchauungen der Sinnlichkeit ſind die Kategorien leer. Durch dieſe Sätze hält Kant die Mitte zwiſchen Wolf und Locke, da jener alle Erkenntniß durch bloße Analyſe des Verſtandes, dieſer durch die ſinnlichen Anſchauungen vollſtändig erlangen zu können glaubte.

In der transſcendentalen Dialektik fährt Kant fort: Den Erſcheinungen liegt ein feſtes Anſich, das überſinnliche, vom Verſtande nicht erkannte Subſtrat derſelben, zu Grunde. Kant nennt es Noumenon im Gegenſatze zu der Phänomenen: Beides ſeien aber nicht zwei für ſich geſchiedene Welten, ſondern das Noumenon nur ein Grenzbegriff, der über das Verſtandes-Gebiet hinausreiche und ſo-

mit nur negative Bedeutung habe. Für einen intuitiven, nicht discurſiven, nach Kategorien denkenden Verſtand hätte das Noumen freilich poſitive Bedeutung, und könnte durch intellectuelle Anſchauung erkannt werden; von einem ſolchen Verſtande haben wir aber keine Vorſtellung. Die Späteren nannten denſelben dagegen Vernunft, und machten ihn ſo zum genetiſchen Princip der philoſophiſchen Erkenntniß. Kant faßt nun zwar auch die Vernunft als das Vermögen des Unbedingten oder der Principien auf, indem ſie die Syntheſen der Verſtandes-Kategorien wieder unter höhere Einheiten bringe, die er Ideen nennt: Aber ob dieſen Producten der Vernunft ein Erfahrungs-Gegenſtand entſpreche, wiſſen wir nicht. Denn wollte die Vernunft an die Erkenntniß dieſer intelligiblen Welt gehen, ſo müßte ſie ſich der Kategorien des Verſtandes bedienen; da dieſe aber nur für die ſinnliche Welt ausreichen, ſo würde ſie damit überfliegend. Kant konnte noch nicht die Verſtandes-Kategorien als Momente ſpeculativer Einheiten faſſen.

Nichts deſtoweniger fühlt die Vernunft das Bedürfniß, durch Syntheſe des Endlichen zum Unendlichen überzugehen. Die Vernunft-Einheit ſtellt ſich ſo nach Kant in drei Ideen dar. Er ſagt: Das Unbedingte des denkenden Subjects, als Subſtanz aufgefaßt, iſt die Idee der Seele. Das Unbedingte, als vollendete Reihe von Urſachen und Wirkungen, iſt die Idee der Welt. Das Unbedingte, als abſolute Totalität der objectiven Bedingungen aller Gegenſtände des Denkens, iſt die Idee Gottes. Dieſe Ideen haben in uns Realität; wollen wir ſie aber beweiſen, ſo verwickeln wir uns eben durch die Kategorien in Widerſprüche.

Die rationelle Pſychologie Wolfs begeht Para-

logismen, indem ſie das, was vom Ich als Subject wahr iſt, auf das Ich als Object überträgt, und ſo einen Schluß zieht, der nur durch dieſe Erſchleichung möglich iſt. Es iſt nämlich ganz richtig, daß ich ein einfaches, numeriſch identiſches, von den Dingen im Raum mich unterſcheidendes, denkendes Weſen bin. Subſtituiren wir nun dieſer innern Erfahrung des „Ich denke“ die Verſtandes-Kategorie der Subſtanz, ſo würde folgen, daß unſere Seele, als Seelending, das ſich von materiellen Dingen unterſcheidet, eine immaterielle Subſtanz: als einfach, incorruptibel: als numeriſch-identiſch, perſönlich: als unabhängig vom Raume, unſterblich ſei. Nun iſt es aber doch ſehr wohl möglich, daß die Seelenhandlung, obgleich ſubjectiv Eine, doch objectiv von mehrern Objecten ausgehen kann, wie Leibnitz jedes Individuum als eine Conglomeration von Monaden faßte.

Ungeachtet dieſe Kritik Kants nur negativ iſt, ſo hat er darin doch das bleibende Reſultat ausgeſprochen, daß Verſtandes-Kategorien, wie Subſtanz und dergleichen, nicht auf die Seele angewendet werden dürfen; — freilich meint er, weil ſie zu hoch ſeien: in Wahrheit aber, weil ſie zu ſchlecht dafür ſind. Das poſitive Reſultat, was daraus gezogen werden kann, iſt dann dieß, daß die Thätigkeit des Denkens vielmehr ſelbſt die objective Subſtanz der Seele ausmacht; und auch hierzu hat Kant den Weg gebahnt, indem er in der erſten Ausgabe bemerkt: Die Materie ſei eine bloße Form oder Vorſtellungsart, und ſonach werde die Gemeinſchaft der Seele mit dem Leibe keine Schwierigkeit mehr machen. In der That ſo lange die Seele noch ein Subſtrat ſein ſoll, an dem das Denken eine bloße Eigenſchaft iſt, kann ſie ſich nicht ganz davon losſagen,

Materie zu ſein, da dieſer ja eben der Charakter zukommt, bloßes Subſtrat zu ſein. Iſt die Materie aber ſelbſt wieder aus der Productivität der denkenden Thätigkeit hervorgegangen, ſo hört ſie auf, träges Subſtrat zu ſein, und iſt als Leib nur die aus dem Geiſte ſelbſt geſchaffene Manifeſtation deſſelben, in welcher er das Denken ſelbſt als das einzig Subſtantielle erweiſt.

Wenden wir in der Kosmologie die Kategorien des Verſtandes auf die Idee der Welt an, ſo verfallen wir in Antinomien; ſo daß jeder Theſe immer eine Antitheſe gegenüber ſteht. Der Quantität nach hat die Welt entweder einen Anfang im Raum und in der Zeit, oder ſie iſt in beiden Rückſichten unendlich. Der Qualität nach beſteht ſie entweder aus einfachen Theilen: oder Alles iſt zuſammengeſetzt, ſo daß es überhaupt nichts Einfaches giebt. Die dritte Klaſſe der Kategorien giebt die Antinomie: Alles in der Welt geſchieht nach nothwendigen Geſetzen der Natur, oder es giebt auch außerdem noch eine Cauſalität nach Freiheit. Die vierte: Zur Welt gehört als ihre Urſache ein ſchlechthin nothwendiges Weſen, oder es exiſtirt kein ſolches. Dieſe Sätze, fügt Kant hinzu, laſſen ſich jedesmal beide beweiſen. Er verwahrt ſich dann zwar dagegen, daß es Advocaten-Beweiſe ſeien. Doch beruht ſeine Argumentation immer nur darauf, das, was er beweiſen will, ſchon vorauszuſetzen, wie der Beweis der erſten Antinomie beiſpielsweiſe zeigen ſoll. Um zu beweiſen, daß die Welt einen Anfang in der Zeit habe, ſagt er: Setzt man voraus, daß ſie keinen Anfang habe, ſo würde bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt eine Unendlichkeit abgelaufen ſein; was unmöglich iſt, da zu einer unendlichen Reihe nichts mehr hinzukommen kann. Kant ſetzt hier, um die Endlichkeit der

Welt in der Zeit zu beweiſen, den gegebenen Zeitpunkt als Grenze ſchon voraus. Ebenſo wird bei der Antitheſe, um die Unendlichkeit zu beweiſen, dieſe geradezu vorausgeſetzt: Hätte die Welt angefangen, ſo müßte eine Zeit *vorhergehen*, in der ſie nicht war; eine leere Zeit giebt es aber nicht, weil ſie nur die Succeſſion der Veränderungen der Dinge iſt. Alſo war vor der Welt ſchon ein anderer Zuſtand vorhanden, und ſo fort ins Unendliche. Nichtsdeſtoweniger iſt es als ein großes Verdienſt Kants anzuerkennen, wenn er behauptet, daß die Vernunft nothwendig auf dieſe Widerſprüche ſtoße. Die Kantiſche Auflöſung dieſer Antinomien beruht bloß darauf, daß nicht die Welt ſich widerſpreche, da wir das Ding-an-ſich ja gar nicht kennen, ſondern allein unſere Vernunft durch die Anwendung der Kategorien auf das Ding-an-ſich, da dieſelben doch nur für Erſcheinungen Gültigkeit haben. Als ob der Widerſpruch nicht um ſo ſchrecklicher wäre, wenn er unſere eigene Vernunft ergreift! Durch die Einſicht in die Nothwendigkeit des Widerſpruchs haben wir aber, ſagt Kant, immer ſo viel gewonnen, daß uns der transſcendentale Schein nicht mehr täuſchen kann, und wir von dem Blendwerke einer überſinnlichen Erkenntniß nicht mehr irre geleitet werden.

Wenn ich in der *natürlichen Theologie* von der abſoluten Totalität der Bedingungen aller Gegenſtände auf ein Weſen aller Weſen ſchließe, ſo ſtelle ich mir ein *Ideal* auf, d. h. ein einzelnes durch die Idee allein beſtimmtes Ding. Nur auf dieſe Weiſe können wir die endlichen Dinge erkennen; denn ſie enthalten Negationen oder Beſchränkungen, welche nur durch die Annahme eines ſchrankenloſen Weſens und durch Vergleichung mit demſelben deutlich werden können, indem der Begriff der Schranke aus dem

der Realität, als eine theilweiſe Verneinung deſſelben, fließt. Gott iſt alſo als dieß allerrealſte Weſen, als der Inbegriff aller Realitäten vorausgeſetzt; denn er iſt das Urbild, wovon alle Dinge nur unvollkommene Abbilder oder Einſchränkungen ſind. Doch gehört zur Vorſtellung Gottes außerdem noch, daß wir dieſe Idee hypoſtaſiren, indem wir ſie objectiviren, und ſodann perſonificiren, d. h. alle dieſe Vollkommenheiten in ein Einzelweſen zuſammenfaſſen. So weit zu gehen, ſind wir nun aber nicht berechtigt. Alle Beweiſe vom Daſein Gottes wollen vom Begriff eines nothwendigen Weſens auf die Exiſtenz deſſelben ſchließen; namentlich thut dieß der ontologiſche Beweis, auf den die übrigen, der kosmologiſche und der teleologiſche, zurückgeführt werden müſſen, nachdem ſie ſcheinbar von der Erfahrung ausgingen. Denn der kosmologiſche ſchließt von der Zufälligkeit der Dinge dieſer Welt überhaupt auf ein nothwendiges Weſen: der teleologiſche von der beſtimmten Zufälligkeit der Zwecke in der Welt auf ein nothwendiges, dieſe Zwecke mit Bewußtſein in ſich tragendes Weſen. Allen dreien liegt aber zu Grunde, daß, weil ein nothwendiges Weſen alle Vollkommenheiten oder Realiäten in ſich tragen müſſe, ihm die Exiſtenz oder das Sein nicht fehlen könne; denn dieſes ſei auch eine Realität. Kant erwiedert, Sein ſei gar keine Inhaltsbeſtimmung, die zum Begriffe des allervollkommenſten Weſens hinzukomme, ſondern nur die logiſche Copula aller jener Prädicate mit dem Subject: die Totalität der Inhaltsbeſtimmungen, d. h. die Vollkommenheit, alſo im Begriffe ſchon enthalten, wenn dieſem auch keine Realität zukommt. Aus dem Begriffe, ſchließt daher Kant, ſelbſt des nothwendigen Weſens, läßt ſich ſchlechterdings kein Sein herausklauben; ſo wenig als ein

Kaufmann dadurch reicher würde, daß er ſeinem Kaſſenbeſtande einige Nullen anhinge. Gott kann alſo nicht in dem Context der Erfahrung gegeben werden, ſondern die Idee des abſoluten Weſens iſt nur eine in uns nothwendige.

Wenn in unſern Zeiten Feuerbach es als das Weſen des Chriſtenthums ausſpricht, daß Gott das Weſen des menſchlichen Selbſtbewußtſeins ſei, und dieſer Schriftſteller ſomit die Religion zu etwas Pſychologiſchem gemacht wiſſen will, ſo kommt er einerſeits nicht über die Kantiſchen Vorſtellungen hinaus; denn die Idee Gottes bleibt hiernach im menſchlichen Bewußtſein eingeſchloſſen, ohne weitere Realität zu haben. Andererſeits giebt Feuerbach uns aber das Recht, ſeine Sätze ſo zu deuten, daß Gott nur nicht als das jenſeitige, wenn auch objective, Weſen des menſchlichen Geiſtes gefaßt werden muß, das ſich damit aber ebenſo als die objective Vernunft des natürlichen Univerſums darſtellt; und in dieſem Falle könnten wir ſeinen Behauptungen beiſtimmen, indem ſie dann nicht, wie er es doch eigentlich bezweckte, eine Aufhebung des Chriſtenthums, ſondern nur eine Erkenntniß deſſelben wären. Aber ſelbſt in den Kantiſchen Sätzen iſt dieſe Erkenntniß, wiewohl undeutlicher, enthalten. Denn wenn Kant ſagt, daß Gott nicht im Context der Erfahrung angetroffen werden könne, ſo iſt darin das ganz Richtige enthalten, daß ihm kein ſinnliches Sein zugeſchrieben, ſondern er nur im Geiſte und in der Wahrheit erfaßt werden könne. Das Denken iſt eben ſelbſt das wahre Element der göttlichen Exiſtenz; wie denn in allen immateriellen Dingen, nach Ariſtoteles' Ausſpruch, die Wiſſenſchaft und die Sache ſelbſt identiſch ſind.

Kant aber zieht aus dem Bisherigen das Reſultat,

daß die Vernunft auf theoretiſchem Gebiete unfähig ſei, ein Gebäude der Metaphyſik aufzuführen; ſie müſſe ſich mit einem Wohnhaus begnügen, das für die beſchränkten Ebenen der Erfahrung ausreiche, ohne einen Thurm zu bauen, der in den Himmel reiche. Die Vernunft ſei alſo kein Organon der Wahrheit, ſondern nur ein Kanon oder eine Regel für den Verſtand, damit dieſer nicht die Sinnenwelt, wie im Materialismus, als das allein Seiende behaupte, ſondern in der Welt der Noumene ſeine Grenze anerkenne. Die Philoſophie ſei alſo keine Doctrin des Unendlichen, ſondern nur eine Kritik des endlichen Verſtandes. Die Ideen Gott, Freiheit und Unſterblichkeit, können nicht gewußt, ſondern nur geglaubt werden; ſie ſeien wahr, wenn wir ſie nur in unſerem Innern behalten und nicht in der Erfahrung wiederfinden wollen. Denn wir dürfen nicht daran zweifeln, ſobald wir nur von ihnen, als von uns ſelbſt, nicht als von Dingen ſprechen.

In dem zweiten Hauptwerke, in der Kritik der praktiſchen Vernunft, geht Kant nun von dem unmittelbaren Erfaſſen eines Ueberſinnlichen aus: Zum Vermögen, durch äußere Eindrücke und Kategorien die Erfahrung als ein Syſtem von Vorſtellungen in uns zu erzeugen, kommt jetzt ein zweites Vermögen hinzu, dieſen Vorſtellungen entſprechende Gegenſtände hervorzubringen. Dieß Vermögen iſt der Wille, der, während wir im Theoretiſchen nicht über das Gebiet der Sinnlichkeit hinwegkonnten, uns mit einem Mal gänzlich über die bloße Sinnenwelt erhebt. Die Freiheit iſt ein a priori in uns vorhandenes Factum, das der intelligiblen Welt angehört, eine Idee, an der wir nicht zweifeln können. So iſt der Glaube hier für Kant ſchon das erſte Fundament einer Wiſſenſchaft, wie er vorhin in der reinen

Vernunft die letzte Spitze einer andern war. Die Freiheit iſt, nach Kant, das erſte Poſtulat der praktiſchen Vernunft: „Du ſollſt, denn Du kannſt,“ ſei mithin das unbedingte Gebot der Moral; und Kant nennt es den kategoriſchen Imperativ. Die Vernunft, welche im Theoretiſchen ein bloß negatives Reſultat hatte, wird im Praktiſchen durch die Idee der Freiheit poſitiv, und gewinnt an ihr ein immanentes Princip, wodurch ſie eben conſtitutiv und geſetzgebend werden kann. Schon hieraus hätte Schelling ſeine jetzige Unterſcheidung einer negativen und einer poſitiven Philoſophie ſchöpfen können.

Aber, fährt Kant fort, wir haben es nicht mit der Freiheit allein zu thun, ſondern, indem der Wille durch ſeine Handlungen auf die Sinnlichkeit einwirkt, auch mit unſern Neigungen und Trieben, die hier das Transſcendente ſind. Während die Freiheit, als die Form der Handlung, welche dem Menſchen ein abſolutes Sollen auflegt, die Autonomie des Willens iſt: ſo ſind die Triebe, als die Materie des Handelns, durch die erſt eine beſtimmte Handlung hervorgebracht wird, die Heteronomie des Willens. Die Dialektik der praktiſchen Vernunft kommt nun daher, daß die Freiheit zum Handeln der Triebe bedarf, und doch die Sinnlichkeit in keinem gegebenen Momente der Vernunft durchaus angemeſſen ſein kann. Mit dem Poſtulate der Freiheit, „Du kannſt, denn Du ſollſt,“ iſt die unwankende Ueberzeugung von der nothwendigen Identität beider Momente gegeben. Die Autonomie der Vernunft ſoll der einzige Beſtimmungsgrund unſerer Handlungen bleiben, eine ſolche vollkommene Angemeſſenheit zum Sittengeſetze wäre die Heiligkeit oder das oberſte Gut; und die Triebe dürfen nur inſofern befriedigt werden, als ſie dieſer abſoluten

Forderung entſprechen. Dieſe Uebereinſtimmung der Triebe mit der Vernunft, der Glückſeligkeit mit der Tugend, nennt Kant nun das höchſte Gut.

Indem nun die moraliſche Freiheit dieſe Harmonie nothwendig verlange, dieſelbe aber in dieſer Welt nicht anzutreffen ſei — und hier führt Kant dann höchſt triviale Erfahrungen von dem Glück des Laſterhaften und dem Unglück des Tugendhaften an —: ſo will er uns damit auf praktiſchem Wege zur Begründung der zwei andern Ideen der theoretiſchen Vernunft verhelfen, nämlich der Unſterblichkeit der Seele und des Daſeins Gottes, die wir bisher nur glauben konnten. Der Bankerott der theoretiſchen Vernunft in dieſer Welt ſoll uns auf eine moraliſche Wiedergutmachung in jener vertröſten. Die praktiſche Vernunft übt auf dieſe Weiſe ein Primat über die theoretiſche. Daß Tugend und Glückſeligkeit nun einander nicht entſprechen können, zeigt Kant auch a priori dadurch, daß weder die Tugend Urſache der Glückſeligkeit ſei, indem ſie ja vielmehr die Aufopferung der Triebe erheiſche, noch die Glückſeligkeit Beweggrund der Tugend ſein dürfe, weil die Triebfeder nicht mehr moraliſch ſei, wenn nicht jedes ſinnliche Intereſſe ausgeſchloſſen würde. Die innere Zufriedenheit, welche der Tugendhafte über ſeine Handlungen empfinde, ſei zwar ein auch ſchon auf dieſer Welt, aber nur unvollkommen, vorhandenes Analogon der dermaleinſtigen Harmonie von Tugend und Glückſeligkeit, mit dem die Stoiker Unrecht hätten ſich zu begnügen. Kant vergißt aber wieder, was er vorher ſelbſt erinnerte, daß der glückſelige Genuß, der zu dieſer innern Zufriedenheit, die nicht genügen ſoll, noch hinzuzukommen hätte, eben als Zweck die Reinheit der ſittlichen Motive trüben würde. Auch bringen die Poſtulate, die

er nun aufſtellt, um die praktiſche Antinomie aufzulöſen, gerade das Entgegengeſetzte von dem hervor, was er beabſichtigt.

Was nämlich zunächſt die Unſterblichkeit der Seele betrifft, die Kant das zweite Poſtulat der praktiſchen Vernunft nennt, ſo will er ſie folgendermaßen deduciren: Da in keinem endlichen Zeitpunkte das ſinnliche Vernunftweſen heilig iſt, die Heiligkeit aber doch die Bedingung des höchſten Gutes iſt, ſo kann die völlige Angemeſſenheit des Menſchen zum Sittengeſetze nur in einem ins Unendliche gehenden Progreſſe angetroffen werden. Dazu gehört aber eine ins Unendliche fortdauernde Exiſtenz und Perſönlichkeit dieſes Weſens. Gott, dem die Zeitbedingung nichts iſt, überſieht dann in der endloſen Reihe durch eine einzige intellectuelle Anſchauung das Ganze der Angemeſſenheit mit dem moraliſchen Geſetze, und beſtimmt danach den Antheil, den Jeder am höchſten Gute haben ſoll. Hier will Kant alſo durch die unendliche Summe von Unangemeſſenheiten eine Angemeſſenheit hervorbringen. Wenn ferner auf dieſem Wege Jeder in der Unendlichkeit dem Sittengeſetze angemeſſen werden könnte, warum ſoll dann der Antheil am höchſten Gute ein verſchiedener ſein? Denn es giebt doch in der Angemeſſenheit keine Grade. Auch würde die Belohnung immer ſchon znm Theil vor der That eintreten, da erſt die Heiligkeit belohnt werden ſoll, dieſe aber niemals vorhanden iſt. Gott müßte alſo, bei der Belohnung, die guten Abſichten und Vorſätze ſchon mit in Anſchlag bringen; was doch eine jeſuitiſche Moral befördern hieße. Jedenfalls aber iſt die Unſterblichkeit der Seele — weit entfernt, wie Kant es meint, das höchſte Gut durch Herbeiführung der Heiligkeit möglich zu machen — vielmehr der Grund ſeiner Unmöglichkeit, da mit dem Augenblicke der erreichten Heiligkeit

die Unſterblichkeit der Seele unnütz würde, indem ſie nur dazu dienen ſollte, in der Unendlichkeit, d. h. nie, die Angemeſſenheit mit dem Sittengeſetze hervorzubringen. Um alſo die Unſterblichkeit der Seele zu retten, muß, nach den eigenen Prämiſſen Kants, vielmehr eine ins Unendliche dauernde Unangemeſſenheit des Individuums zum Sittengeſetze angenommen werden.

Nachdem Kant nun durch die Unſterblichkeit der Seele die Möglichkeit des höchſten Gutes glaubt bewieſen zu haben, ſoll jetzt das Daſein Gottes, als das dritte Poſtulat der praktiſchen Vernunft, die Wirklichkeit des höchſten Gutes zeigen. Zu dieſer Wirklichkeit gehört aber, daß Tugend und Glückſeligkeit, Moralität und Natur ſich einander nicht mehr widerſprechen. Glückſeligkeit wäre Uebereinſtimmung der ganzen Natur zu unſerem Zwecke; da wir nun in der Moralität uns vielmehr unabhängig von der Natur beſtimmen ſollen, ſo muß es ein Weſen geben, welches eine von der Natur unterſchiedene Urſache, aber zugleich der Herr im Geiſte und in der Natur ſei, um den hinreichenden Grund für dieſe Uebereinſtimmung beider ohne dieſe Vermittelung ewig feindſeliger Seiten zu enthalten. Ein ſolches Weſen, das ſowohl intelligenter Wille, als oberſte Urſache der Natur ſei, haben wir nun in Gott. Sein Daſein iſt alſo nothwendig, da die Forderungen der menſchlichen Freiheit unabweislich ſind. Wir wiſſen aber darum von Gott doch nur, daß es iſt; wollten wir auch erörtern, was er iſt, ſo machten wir damit die Theologie zu einer Zauberlaterne von Hirngeſpinnſten. So bringt Kant am Ende doch nur die theiſtiſche Abſtraction eines höchſten Weſens heraus; und ſagt gerade zu, daß, wenn auch die Ideen, Gott, Freiheit und Unſterblichkeit, jetzt objective Realität

bekommen, ſie doch unſere theoretiſche Erkenntniß gar nicht erweitern. Ferner wird durch eine ſolche Harmonie der Natur und der Tugend, wie Gott ſie bewerkſtelligen ſoll, gerade wieder die Moralität aufgehoben, die ſich eben nur durch den Kampf gegen die Triebe bewähren kann, obgleich Kant das wohl dunkel mag vorgeſchwebt haben, was Hegel ſpäter durch den Begriff der Sittlichkeit ausdrückte, nämlich das Syſtem der Triebe durch Verklärung und Aufnahme in die Vernunft zum Kreis der regierenden Mächte des menſchlichen Zuſammenlebens zu erheben, — aber freilich in dieſer Welt, nicht in einer jenſeitigen, wo Gott erſt einmal Alles in Allem werden ſoll.

Nachdem wir in der theoretiſchen Wiſſenſchaft eine Erkenntniß des Sinnlichen erlangten, in der Moral das Unbedingte, Ueberſinnliche vor unſeren Geiſt trat, erhebt ſich Kant nun in einem dritten Standpunkte dazu, daß die Ideen ſelbſt ſich unſern Sinnen darſtellen. Dieß wäre alſo eine Verbindung jener beiden erſten Standpunkte; und das iſt die Aufgabe der Kritik der Urtheilskraft. Doch thut Kant dieſen Schritt auch wieder zurück, indem eine ſolche ſinnliche Anſchauung des Intelligiblen eben nur unſere Betrachtungsweiſe ſein ſoll, der keine Realität zu entſprechen braucht.

Die Idee, die ſich verſinnlicht, der Begriff, der ſich Realität verſchafft, iſt nun, ſagt Kant, der Zweck, eine Cauſalität des Begriffs in der objectiven Welt. Wir ſubſumiren hier eine einzelne Erſcheinung unter einen allgemeinen Begriff. Solche Subſumtion iſt eben die Aufgabe der Urtheilskraft; und ihr Urtheil fällt entweder poſitiv oder negativ aus, indem der Gegenſtand entweder ſeinem Begriffe entſpricht oder nicht. Die Zweckmäßigkeit eines

Objects gewährt uns Luſt, die Zweckwidrigkeit deſſelben Unluſt; und ſo beruht die Urtheilskraft auf dem Gefühlsvermögen. Dieſes iſt ſo ſeit Kant oft zum dritten und höchſten Vermögen gemacht, und dem Denken und Wollen vorgezogen worden, da es doch in Wahrheit Beiden angehört, und nur die dunkelen und verworrenen Anfänge derſelben enthält. Auch mein edler Freund, der Graf Cieszkowski, ſchließt ſich dieſen Kantiſchen Beſtimmungen an, indem er Denken, Fühlen und Handeln einander coordinirt.

Die zwei Gegenſtände, welche die Idee der Zweckmäßigkeit ausdrücken, ſind das Kunſt-Product und der thieriſche Organismus. In der Kunſt iſt die Zweckmäßigkeit bloß formal, und durchdringt nicht die Materialität des Dinges. Inſofern ein ſolcher Gegenſtand Luſt in uns erweckt, nennen wir ihn ſchön. Dieſe Luſt iſt nicht die intereſſirte der ſinnlichen Triebe, noch die rein geiſtige, die auf moraliſchen Ideen beruht; ſondern ſie hält die Mitte zwiſchen Beiden. Der Geſchmack, welcher das über dieſe äſthetiſche Luſt entſcheidende Urtheilsvermögen iſt, iſt daher einerſeits ſubjectiv, indem er nicht auf beſtimmten Kategorien des Verſtandes beruht, andererſeits aber zugleich allgemein, indem er ſich auf unbeſtimmte Ideen der Vernunft gründet. Wir erkennen im Schönen das überſinnliche Subſtrat der Natur, wie es ſich in ſinnlicher Geſtalt darſtellt, haben alſo gewiſſermaßen jetzt ſelbſt einen intuitiven Verſtand oder eine intellectuelle Anſchauung, die Kant bisher nur Gott gewährte. An dieſen Punkt der Kantiſchen Philoſophie hielt ſich alſo Schelling beſonders; und ſo hat er in ſeinem urſprünglichen Syſteme der Kunſt, und ihrem Vermögen, der Einbildungskraft, die höchſte Stufe im Syſtem der Wiſſen-

ſchaft und die vollendetſte Darſtellung des göttlichen Lebens zugeſchrieben.

Im thieriſchen Organismus ſehen wir endlich eine die ganze Materiatur eines Natur-Productes durchdringende Zweckmäßigkeit. Das organiſche Natur-Product iſt Selbſtzweck, d. h. ein Begriff, die Seele, die ſich im Materiellen als ihrem Mittel erhält und ihr Weſen darin zur Darſtellung bringt. Zuerſt nämlich ſind die eigenen Glieder des organiſchen Natur-Products die Mittel ſeiner Erhaltung, indem jedes als Zweck in ſich ſelbſt alle übrigen zu ſeinen Mitteln herabſetzt; und da dieſes gegenſeitig iſt, ſo ſind ſie alle Mittel und Zweck zugleich. Das Cauſalitätsverhältniß darf alſo in der Strenge ſeiner verſtändigen Auffaſſung nicht auf das Organiſche angewendet werden, ſondern iſt verkehrt, um zum Ausdruck einer Vernunft-Idee zu dienen. Das Organiſche iſt von ſich ſelbſt Urſache und Wirkung. Zweitens erhält es ſich im Ernährungs-Proceſſe auch auf Koſten der äußern unorganiſchen Natur, indem es ſich die Nahrungsmittel aſſimilirt. Drittens ſind die Individuen wieder Mittel für die Gattung, die ſich auf Koſten der individuellen Geſtalten im perennirenden Fortgang der Geſchlechter erhält. Hier haben wir alſo eine vom Mechanismus ganz verſchiedene teleologiſche Betrachtungsweiſe. Es giebt gewiſſe Natur-Producte, ſagt Kant, nämlich die organiſchen, die wir, vermöge der Beſchaffenheit unſeres Erkenntnißvermögens, gezwungen ſind, nach Zwecken aufzufaſſen. Doch bleibt Kant innerhalb des ſubjectiven Idealismus ſtehen, indem er hinzuſetzt: Objectiv oder an ſich könnte dennoch Alles auf mechaniſchem Wege geſchehen. Kant ſagt nicht, daß es ſo ſei; aber ſeinem kritiſchen Standpunkt gemäß, mag er nichts über das Anſich entſcheiden.

Dennoch will Kant auch von hier aus, wie im Moraliſchen, auf das Daſein Gottes ſchließen. Denn, ſagt er, indem die unorganiſchen Natur-Producte Mittel für die organiſchen ſind, die niedrigen Organiſationen wiederum Mittel für die höheren, und durch Cultur endlich der Menſch ſich die ganze Natur dienſtbar macht: ſo iſt der Menſch der letzte Zweck der Schöpfung, nicht aber als Sinnenweſen, ſondern als Sittenweſen. Als ſolches erkennt er aber einen intelligenten Willen an, der, als oberſter Grund im Reiche der Zwecke, die Realiſirung derſelben anordnet. So kommen wir auch in der Kritik der Urtheilskraft zuletzt zu Gott, mit dem Glauben an welchen jeder der drei Standpunkte der Kantiſchen Philoſophie ſchließt. Das populare Reſultat derſelben iſt hiermit, daß wir mit unſerem discurſiven Denken nie über den Standpunkt der Endlichkeit hinauskommen. Im Glauben und im Gefühle ſei wohl eine höhere Welt geahndet, die unwankende Gewißheit derſelben liege auch wohl in der Vernunft begründet; aber dieſe Welt bleibe ewig fern und jenſeits der Grenzen der bekannten Welt. Denn wenn die Vernunft ſie zu entwickeltem Bewußtſein bringen wolle, ſo bieten ſich ihr nur die leidigen Kategorien des Verſtandes dar, die all dieſe Fülle der Unendlichkeit mit den eklen Schlacken der Endlichkeit beſudeln. Mit dieſer Verzweifelung des Denkens endet die Kantiſche Philoſophie.

Dritte Vorleſung.

Die Glaubensphiloſophie Hamanns, Herders und Jacobi's.

An dieſes Reſultat der Kantiſchen Philoſophie knüpft nun diejenige in Deutſchland ſehr verbreitete philoſophiſche Richtung an, welche ich die Glaubensphiloſophie genannt habe. Sie ſtimmt mit Kant ganz darin überein, daß das verſtändige Denken unfähig ſei, die Wahrheit zu erkennen; und das iſt ein wahrhafter Gewinn für die Philoſophie überhaupt, den namentlich die Späteren ebenſo feſthalten. Dieſe unterſcheiden ſich von jenen beiden erſten Richtungen nur darin, daß ſie die Vernunft-Erkenntniß für fähig halten, zur abſoluten Wahrheit durchzudringen, während Jene zwar eine Vernunft, aber keine rechte Erkenntniß vermittelſt derſelben annehmen. Die Glaubensphiloſophie folgt nämlich der Kantiſchen Philoſophie auch darin, daß der Glaube, oder auch der „Vernunftglaube,“ das unmittelbare Wiſſen allein das Ueberſinnliche erfaſſen könne; nur mit dem Unterſchiede, daß, während es bei Kant ein fernes Jenſeits blieb, es in der Glaubensphiloſophie zu einem Gegenwärtigen, dem Subject Einwohnenden, daſſelbe Ergreifenden und Belebenden gemacht wird. Dieſe Präſenz

des Göttlichen, wenigſtens im Glauben, iſt der große Fortſchritt der Glaubensphiloſophie gegen Kant; doch ſteht ſie gegen die folgenden Philoſophen wieder darin zurück, daß ſie dieſe Gegenwart noch nicht mit entwickeltem Denken erfaſſen kann, und daher das Göttliche ebenſo auch wieder in die Jenſeitigkeit zurückfliegt, aus der es in der Kantiſchen Philoſophie noch gar nicht herauskam. Die Glaubensphiloſophie iſt ſomit in der Kategorie des Auchs befangen, ſie hat das Göttliche hüben und drüben: während Kant ſich über die irdiſche Entbehrung mit der Hoffnung einer jenſeitigen Gewährung bezahlt machte, die neueren Philoſophen aber den Vollgenuß des Göttlichen ſchon in dieſem Leben vorweg nehmen. So meinen die Glaubensphiloſophen, wegen ihrer äußerlichen Verknüpfung dieſer beiden Standpunkte, wohl gar im Mittelpunkt der Wahrheit zu ſtehen; und daraus erklärt ſich auch der Stolz, mit dem ſie vornehm über alle übrigen Schulen hinwegſehen, und ſie zu überſehen wähnen. Da nun in den neueſten Zeiten dieſes Auch der Glaubensphiloſophen in der Aufſtellung und Forderung einer Verbindung von Transſcendenz und Immanenz des Göttlichen einen neuen Aufſchwung, ſelbſt innerhalb der Hegelſchen Schule, bekommen hat: ſo iſt es um ſo wichtiger, hier auf den Standpunkt der Glaubensphiloſophie einzugehen, die, wie wir ſehen werden, noch mächtige Zweige unter uns ausbreitet.

Hamann iſt mit ſeinem myſtiſch-ſpeculativen Sinn der Gründer derſelben, die ſeine Freunde Herder und Jacobi weiter führten, indem der Erſtere ihr ein poetiſches Element, und den „Schaum von Spinozismus“ hinzufügte, den Jacobi an ihm tadelt. Vereint mit Hamann hat Herder ſo in der Glaubensphiloſophie die ſpeculativſten

Sätze aufgeſtellt, wie ſie von den Späteren kaum anders ausgeſprochen werden konnten, nur daß ſie wie vereinzelte Glanzpunkte erſcheinen, indem jede logiſche Deduction mit Abſicht verworfen wird. Jacobi dagegen ſchließt ſich mehr der ſtrengen Richtung des Kantiſchen Kriticismus an; und wenn er ſo einerſeits von allen drei Glaubensphiloſophen noch den meiſten Zuſammenhang mit der Geſchichte der Philoſophie hat, und zur Verbreitung der Glaubensphiloſophie am meiſten beitrug, ſo entbehrt er doch andererſeits faſt gänzlich des ſpeculativen Elements, welches die beiden Anderen noch hatten, und ſeine Behauptungen betreffen mehr die Form des Philoſophirens, als den Inhalt der Philoſophie ſelber.

Zunächſt eifern alle drei Glaubensphiloſophen mit Recht gegen jene Trennungen Kants im Dinge, im Erkenntnißvermögen, und in ihrem Verhältniß zu einander. Form und Materie, Sinnlichkeit und Verſtand, ſagt Hamann, haben eine und dieſelbe Wurzel. Warum gewaltſam trennen, was die Natur verband? Schon die transſcendentale Logik iſt leer, weil ſie jenen reinen Formen von Raum, Zeit und Kategorien den Inhalt nimmt. Die Dialektik, als eine Ausartung dieſer Logik, iſt noch leerer, weil ſie auch dieſen Formen der Anſchauung und des Verſtandes noch ihre objective Gültigkeit nimmt, und durch dieſe formelle Reinheit von allem Endlichen zur wahren Scheinheiligkeit wird. In der That bleibt das Göttliche ihr dennoch fern; ſie iſt alſo nur ein Tod, der einen anderen Tod, die ebenſo leere Logik, frißt. Am Ende läuft Alles auf Schulfuchſerei und Wortkram hinaus, und alle Mißverſtändniſſe liegen nur in der Sprache; ſie macht eben jene Trennungen, welche in Wahrheit nicht vorhanden ſind. Auch Herder

kämpft gegen dieſes Aufbauen einer ſubjectiven Welt der Erſcheinungen, denen die Dinge-an-ſich nicht entſprechen, indem er ſagt: Das Denken muß ſich nach den Dingen richten, nicht umgekehrt unſer Denken die Dinge, die für uns ſein ſollen, machen.

Jacobi endlich, obgleich ſich am Meiſten zum Kantiſchen Reſultate hinneigend, behauptet doch immer gegen Kant, daß der Glaube nicht bloß im Gegenſatz und in Ermangelung des Wiſſens geſucht werden müſſe, ſondern vielmehr das wahre Wiſſen ſei. Der Verſtand iſt ihm nicht darum mangelhaft, weil er uns nur Erſcheinungen giebt, ſondern weil die Dinge, die wir durch ihn erkennen, endlich ſind; ſie ſind es aber, weil er ſelbſt ein endliches Erkennen iſt. Wie jedes Ding, ſagt er, aus einem frühern entſtanden iſt, jede Urſache wieder ihre Urſache hat, ſo ſchreitet der Verſtand von Bedingungen zu Bedingungen fort. Etwas erkennen heißt: Etwas aus ſeinen Bedingungen ableiten, indem man von einem Bekannten auf etwas Unbekanntes ſchließt; jenes Bekannte mußte aber ſelbſt, ehe es bekannt war, wieder aus früherem Bekannten abgeleitet werden, u. ſ. f. ins Unendliche. Daher kann Gott überhaupt nicht erkannt werden; denn er würde damit ein Endliches, das man aus ſeinen Bedingungen ableitete. Indem nun alle bisherige Philoſophie ſich dieſes vermittelten Wiſſens bedient hat, ſo hat ſie eigentlich das Endliche, die Natur, zu Gott gemacht, d. h. Gott geläugnet. Alle Philoſophie iſt daher atheiſtiſch; und es iſt das Intereſſe der Wiſſenſchaft, daß kein Gott ſei. Dieſer merkwürdige Ausſpruch Jacobi's kommt eben daher, daß er kein anderes denkendes Erkennen annimmt, als jenes in den Kategorien des endlichen Verſtandes befangene, von deſſen

objectiver Gültigkeit uns eben befreit zu haben, eines der größten Verdienſte Kants iſt. Der Spinozismus, ſetzt Jacobi hinzu, iſt die conſequenteſte Philoſophie; ſie iſt nicht zu widerlegen. Wer ſich dabei beruhigen kann, dem iſt nicht zu helfen.

Gegen dieſen Abgrund, in den die Philoſophie gefallen ſei, glaubt Jacobi nun im unmittelbaren Wiſſen ein ſicheres Schutzmittel gefunden zu haben: Es iſt ein Wiſſen aus der erſten Hand, untrüglich, unwiderleglich, durch innere Erfahrung und Offenbarung gegeben. Dieſes Wiſſen iſt der Glaube. Durch ihn erhebt ſich der Geiſt über den bloßen Cauſalzuſammenhang der Natur, über das bloße Ableiten von Bedingungen aus Bedingungen. Im Glauben iſt uns die Gewißheit eines Unbedingten gegeben. Das Unendliche iſt in unſerem Innern vorhanden. Eine Stimme ſagt uns: Es giebt etwas Höheres, als wir ſind, etwas über die Natur und außer der Natur Seiendes, etwas ganz Anderes, als die Natur. Dieß iſt eine Thatſache unſeres Bewußtſeins; alle Zungen nennen es Gott. Er offenbart ſich in unſerem Geiſte, und das iſt ſeine ewige Menſchwerdung. Dieſe innere Offenbarung des Göttlichen ſetzt Jacobi mit edler Freimüthigkeit über die äußere hiſtoriſche des Chriſtenthums, da dieſe erſt in jener ihre wahre Begründung finde. So hält Jacobi die Selbſtſtändigkeit der Vernunft mit großer Strenge und Energie feſt, wie er ja auch ſeinen Glauben einen Vernunftglauben nannte; und ungeachtet er ein Glaubensphiloſoph iſt, ſo muß er dennoch aus jenem Grunde bei den Gläubigen unſerer Tage für einen Rationaliſten gelten, und mit den übrigen Philoſophen in die gleiche Verdammniß einbegriffen werden. Gerade darin ſteht er aber höher, als diejenigen

welche allen tieferen, ſpeculativen Sinn aus dem Chriſtenthum mit Aengſtlichkeit abzuhalten ſtreben, und in ſolchen Auffaſſungen nur gnoſtiſche Ketzereien erblicken. Sie ſchließen daher einen Bund zur Aufrechthaltung der Religion des hiſtoriſchen Chriſtus, ohne zu bedenken, daß Chriſtus ſelber geſagt hat, er laſſe uns ſeinen Geiſt, der uns leiten ſolle in alle Wahrheit bis an der Welt Ende. Sie aber klammern ſich an die Vorſtellung eines vor 1842 Jahren Gott paſſirten Factums, und bedenken nicht, daß unter dieſem Bilde eben die ewige Menſchwerdung Gottes dem religiöſen Bewußtſein enthüllt werden ſollte, die auch ſchon Jacobi bekannte, und deren Religion im Gegenſatze zur Religion des bloß hiſtoriſchen Chriſtus die Philoſophie fortan zn verfechten haben wird.

Der Inhalt dieſer ewigen Menſchwerdung findet ſich weniger bei Jacobi, als bei ſeinen beiden Freunden, die inſofern den abſoluten Inhalt der Philoſophie dunkel und prophetiſch ausſprechen, den die Späteren der Klarheit des Denkens vindicirten. Unſer Selbſt, ſagt Hamann, iſt in dem Schöpfer deſſelben gegründet. Wir müſſen bis in den Schooß der Gottheit dringen, um das ganze Geheimniß unſeres Weſens aufzulöſen. Gott hat ſich dem Menſchen offenbart in der Natur und in ſeinem Worte; eine geſunde Philoſophie muß auf die Harmonie Beider dringen. Natur und Geſchichte ſind die zwei Pfeiler, auf welchen die wahre Religion beruht. Gott wiederholt ſich in der Natur, in der Schrift, in der Regierung der Welt, in der Aufbauung der Kirche, in dem Wechſellaufe der Zeiten. Das iſt die Offenbarung Gottes im Fleiſche (während er eben bei Kant ein jenſeitiges Ding=an=ſich blieb). Wenn Gott, die Urſache aller Wirkungen iſt, ſo iſt jedes gezählte Haar auf Eurem

Haupte göttlich; alles Göttliche iſt aber auch menſchlich, und das iſt ein Hauptſchlüſſel zur Erkenntniß der Wahrheit. Es kommt alſo bei ihr nur darauf an, das Princip des Jordano Bruno von der coincidentia oppositorum anzuwenden. Widerſprüchen nachzugehen, iſt daher eine alte pica meines Magens, der des Spiels nicht müde wird.

Herder führt dieſe Gegenwart des Göttlichen in der äußern Erfahrung noch weiter aus, gleichſam als wolle er damit den Kantiſchen Satz umſtoßen, daß Gott nicht in dem Context der Erfahrung enthalten ſei. Die Seele weiß nichts aus ſich, ſagt er, ſondern nur was ihr von Innen und Außen ihr Weltall zuſtrömt, der Finger Gottes zuwinkt. Die Seele iſt das Bild der Gottheit. Alles in der Seele iſt Apperception, Bewußtſein des Selbſtgefühls und der Selbſtthätigkeit. Die verſchiedenen Kräfte des Univerſums fließen aus Einer gemeinſamen Wurzel. Gott iſt die Urkraft aller Kräfte, das Organ aller Organe. Das Unendliche wohnt in jeder Naturkraft; jede drückt die offenbarte Kraft Gottes aus. Die ganze Welt iſt das Reich der immateriellen Kräfte; die Welt iſt ſo die Darſtellung der ewig wirkenden Kräfte Gottes. In jedem Weſen hat Gott ſich ſelbſt beſchränkt; jedes Ding offenbart alſo den ganzen Gott, wie es nämlich an dieſem Punkte geſchehen konnte.

Näher hat dann Herder vornehmlich in der Geſchichte, nicht ohne vorgängige Fingerzeige Kants, dieſe Realiſirung Gottes geſehen und nachgewieſen; und ſo kann er unter den Deutſchen für den Gründer ihrer Philoſophie der Geſchichte gelten. Der Gott, ſagt er, den ich in der Geſchichte ſuche, muß derſelbe ſein, der in der Natur iſt. Vernunft und Billigkeit müſſen im Menſchengeſchlecht ſich immer weiter verzweigen; und darin iſt die göttliche Leitung

deſſelben zu erkennen. Das Höchſte iſt, daß der Menſch ganz Menſch ſei, alle ſeine Kräfte und Fähigkeiten zur möglichſten Entwickelung bringe. Humanität iſt ſo der höchſte Zweck des Menſchen; der Menſch hat kein ſchöneres Wort, als ſich ſelbſt, um ſeinen Endzweck auszudrücken. Der Genius der Welt zeigt ſo in jeder Geſtalt der Geſchichte, was aus ihr unter den gegebenen Umſtänden hat werden können, um Menſchheit in ihr auszudrücken. Durchs Chriſtenthum, als das Greiſenalter der Welt, ſcheint die Vernunft in Europa ganz herrſchen zu ſollen; würde dieſes eintreten, alle Nationen der Erde würden an dieſem Herbſte der Beſonnenheit theilnehmen.

Der Glaube hat auf dieſe Weiſe nicht das göttliche Weſen allein zum Gegenſtande; er wird auf den ganzen Umfang des menſchlichen Wiſſens übertragen, und auch die Sphäre der Endlichkeit durch ihn bewahrheitet. Ohne den Glauben, ſagt Hamann, können wir weder die Natur noch die Schöpfung verſtehen. Jacobi führt dieß kritiſch weiter dahin aus, wie wir immer nur unſer Sehen ſehen, unſer Hören hören: Daß dieſen Empfindungen eine Realität entſpreche, lehrt uns erſt der Glaube, ohne den wir alſo nicht vor die Thüre, noch zu Tiſch und Bett kommen können. Glaube iſt ſo hier zum allgemeinen Principe der Philoſophie gemacht worden; und es liegt darin das ganz Richtige, daß alle jene Vermittelungen des Verſtandes keine letzte Gewißheit gewähren, ſondern jedem Grunde ein anderer entgegengeſetzt werden kann, und wir ſo dem Zweifel überlaſſen blieben. Will die Philoſophie alſo zur apodiktiſchen Gewißheit gelangen, ſo muß ſie ein ſich ſelbſt Begründendes annehmen; und dieß iſt dann allerdings in dem Unbedingten gegeben, welches Jacobi aufſtellte, wenn man nur den ſpecu-

lativen Sinn dieſer Kategorie tiefer begründet, als es Jacobi thun konnte. Das Unbedingte iſt zwar das, was nicht durch Anderes begründet wird; aber es iſt darum noch nicht, wie Jacobi will, jenſeits des Bedingten und der Bedingungen. Der Begriff des Unbedingten ſchließt eben, als Totalität, die Bedingungen und Vermittelungen aller endlichen Dinge in ſich; aber er wird daraus nicht abgeleitet, ſondern indem alle dieſe Bedingungen nur Einſchränkungen der abſoluten Totalität ſind, ſo ſetzt das Unbedingte ſich vielmehr dieſelben voraus, um ſich durch ſie mit ſich ſelbſt zu vermitteln. Die Wahrheit iſt alſo weder das unmittelbare Wiſſen Jacobi's, das die Bedingungen nur wegwirft, noch das vermittelte, discurſive Denken Kants, das bei ihnen ſtehen bleibt, und nicht bis ins Herz des Unbedingten zu dringen vermag. Die Wahrheit iſt, daß, indem das Unbedingte den Kreis ſeiner Bedingungen als ſich ſelbſt erkennt, es darin nur mit ſich ſelbſt zuſammengeht: das Wiſſen von ihm ſich alſo gleichfalls nur mit ſich ſelbſt vermittelt, und daher die wiederhergeſtellte Unmittelbarkeit durch Vermittelung der Vermittelung iſt.

Jede ſpätere Philoſophie hat nun dieſe Seite der Unmittelbarkeit als ein nothwendiges Moment an ihr; die Glaubensphiloſophie iſt alſo in ihr nicht nur aufgehoben, ſondern auch aufbewahrt. Die dialektiſchen Deductionen der Vernunft fallen, eben weil ſie ſich ſo nur mit ſich ſelbſt vermittelt haben, in die Form der unmittelbaren Gewißheit und Anſchauung zuſammen; ſo will der Philoſoph auch, daß die Wahrheit ſich als Erfahrung in der Geſtalt eines unmittelbar Seienden darbiete, woran dieſelbe ihre zweite Begründung findet, während der immanente Gang der Dialektik die erſte war. Nur in dieſem Doppelbeweiſe der Spe-

culation durch die Erfahrung und der Erfahrung durch die Speculation iſt die abſolute Gewißheit zu erlangen. Indem nun aber der dialektiſche Rhythmus der Wiſſenſchaft ſeine Schwierigkeiten hat, das Auffaſſen des Reſultats einer philoſophiſchen Erörterung im unmittelbaren Wiſſen und ſeine Vergleichung mit der Erfahrung etwas ſehr Leichtes ſind: ſo iſt in jeder der ſpätern philoſophiſchen Schulen, in der Fichte'ſchen, der Schellingſchen und der Hegelſchen, ein Kreis von Anhängern aufgetreten, die ein ſolches letztes Reſultat einer Philoſophie wohl ergriffen haben, und an den unmittelbaren Genuß deſſelben in gutem Glauben gegangen ſind, die dialektiſche Ergründung der Wahrheit aber ſich erſparten, weil ſie nicht darin einzudringen vermochten. Einige ſogar, die ſelbſt eine gute Strecke auf dieſem dornigen Pfade der Metaphyſik fortgeſchritten ſind, brechen dann aber zuletzt um ſo plötzlicher mit dem Satze einer Unbegreiflichkeit Gottes auf rein theoretiſchem Standpunkte, wie Kant, ab: und behaupten, im Glauben oder durchs Leben müſſe das Göttliche erfaßt werden. So ſagen ſie auch wohl, die Philoſophie komme nur zu einem negativen Reſultate; die Wahrheit ſei ein gegebenes Poſitive u. ſ. w. Hierher gehört unter Andern Friedrich v. Schlegel aus der Fichte'ſchen Schule: Weiße, Fichte der Sohn und Braniß aus der Hegelſchen Schule; und in den neueſten Zeiten haben dieſe Poſitiven einen nahmhaften Zuwachs an Kräften durch Schellings Auftreten in Berlin erhalten, der, aus ſeiner Münchener Verborgenheit hervortretend, dieſem Poſitivismus, den eigentlich Schlegel zuerſt auf die Beine brachte, vor aller Welt huldigt, und mit allen Kräften, der Wiſſenſchaft, des Journalismus und welcher andern Mächte es ſei, den Sieg zu verſchaffen ſtrebt.

In Schelling hat die Glaubens-Philoſophie, aber nicht die erſte, urſprüngliche, berechtigte, ſondern der nachhinkende, zurückfallende Bodenſatz, der die Ohnmacht iſt, den gährenden Fortſchritten einer weiter ſtrebenden Philoſophie nachzueilen, das Haupt einer Schule ſelbſt ergriffen; und ſo ſehen wir hier das Schauſpiel nicht eines vom Meiſter abgefallenen Theils der Schule, ſondern einen Meiſter der Philoſophie, der in den Eingeweiden ſeines eigenen Syſtems wühlt, daſſelbe, wie Jacobi, mit allen übrigen Syſtemen in eine gemeinſame Verdammniß der Unchriſtlichkeit wirft, indem ſie es ſämmtlich nur bis zur negativen Erkenntniß Gottes hätten bringen können. Das Poſitive des göttlichen Weſens bleibt ihm dann, wie bei den Gläubigen unſerer Zeit, in einer äußerlich hiſtoriſch gegebenen Offenbarung aufbehalten; und dieſe ſoll ſogar die alleinige Quelle der wahren Philoſophie ſein. Dieſer Abfall iſt weit tiefer, als bis zu Jacobi herab, weil Schelling ſomit die Autarkie der Vernunft, die Jacobi in der innern Offenbarung beibehielt, aufgiebt, und alſo eigentlich bis in den Scholaſticismus zurückſpringt, deſſen er ſo gerne Hegel ſchuldig machen will. Nothwendig iſt dieſer Rückfall Schellings aber inſofern, als er von Anfang an, auch in ſeinem urſprünglichen Syſteme, immer mehr auf die unmittelbaren Anſchauungen, als auf die Entwickelungen des Denkens gab, ja dialektiſche Erörterungen ihm von jeher ganz unbekannt geblieben waren. Las er alſo auch ſorgſam alle Goldkörner auf, die in der Kantiſchen Philoſophie vorhanden waren, um ſie aus ihren kritiſchen Schlacken zu befreien, und zum Inhalte der ſpeculativen Philoſophie heraufzuläutern: ſo hat er ſich in Bezug auf die Form der Philoſophie doch immer mehr an die Jacobi'ſchen Sätze gehalten, obgleich er um die Mitte ſeiner

Laufbahn mit demſelben in argen Conflict gerieth, in welchem er ſich aber eben durch Aufſtellung ſeiner neuen Lehre vollkommen unterlegen zeigte.

Allen dieſen Glaubensphiloſophen von Hamann bis zum Neo-Schellingianismus herunter iſt es aber eigenthümlich, Gott, Freiheit und Unſterblichkeit nicht bloß wie Kant als das Reſultat eines verzweifelnden Erkennens ans Ende, ſondern ſogleich an die Spitze ihres ganzen Treibens als Stichwörter und unwankende Vorausſetzungen geſtellt zu haben; — ein Standpunkt, auf welchem der flachſte Rationalismus mit dem craſſeſten Supernaturalismus ſich brüderlich die Hand bieten. Ueberſchreibt nicht noch Cieszkowski ein negirendes Sendſchreiben an mich, worin er die Reſultate der neueſten Philoſophie, wie ich ſie in meinem Werke über die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes niedergelegt habe, zu widerlegen ſucht, mit den Worten „Gott und Palingeneſie,“ indem er dieſelben, als ein Conſervativer, dann auch durch ein zweites poſitives Sendſchreiben, und unter Anſtimmung der Ambroſianiſchen Hymne: veni creator spiritus, vor der vermeintlichen Zerſtörung durch die neueſte Philoſophie retten will.

Vierte Vorleſung.

Der transſcendentale Idealismus der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre.

Wie Schelling, iſt auch Fichte, den wir vor ihm betrachten müſſen, aus einer Verſchmelzung des Kantiſchen und Jacobi'ſchen Standpunkts hervorgegangen. Doch treten Beide in eine gewiſſe Oppoſition gegen einander, indem Fichte die Seite des conſequenten, die Verſtandes-Vermittelungen durchlaufenden Denkens feſthält, freilich nicht ohne, wie in der Glaubensphiloſophie, durch Syntheſe der Gegenſätze dieſes Denkens zum ſpeculativen Reſultate vorzudringen. Er lebt aber eben nicht, wie die Glaubensphiloſophen, im unmittelbaren Genuß deſſelben, ſondern will es ſich erſt durch die harte Arbeit des Denkens erringen. Dieſen Genuß des Glaubens übertrug nun Schelling auf die Seite des Denkens, der dieſer Philoſoph urſprünglich angehörte; und ſo war er gleich im Mittelpunkt der erkannten Wahrheit durch ein unmittelbares Denken, welches er eben nach Kant intellectuelle Anſchauung nannte, bis er auch dieſe als dem bloß nothwendigen, negativen Denken angehörig verwarf, und in ſeinem „freien Denken" die ganz unmittelbare Erfaſſung der Wahrheit feſthielt, indem das Göttliche ohne zwingende Beweiskraft nur durch freie Hingebung und Liebe anerkannt

werden könne; — ein Satz, den man auch in der eigentlichen Hegelſchen Schule, z. B. von Werder, ausſprechen hört, und worin der erſte Keim einer Ausartung der Speculation in Glaubensphiloſophie anzutreffen iſt. „Darum hat die Philoſophie keinen letzten zwingenden Beweis der Wahrheit, ſondern die Wahrheit will geliebt ſein aus freiem Muthe; für den einzelnen in der Zeitlichkeit ſtehenden Menſchen hat ſie ihren Glauben, ſo gut wie ihren Entſchluß." Für was ſieht Werder denn aber alle ſeine dialektiſchen Uebergänge an, wenn ſie keine zwingende Kraft beſitzen, und nur der Glaube ſie bewahrheitet? Kann man nun aber, um wieder zur Sache zu kommen, Fichte und Schelling in ihren urſprünglichen Syſtemen durch den Gegenſatz eines vermittelten und eines unmittelbaren Denkens charakteriſiren: ſo läßt ſich weiter ſagen, daß Hegels philoſophiſcher Standpunkt dieſe Verſöhnung des unmittelbaren und des vermittelten Denkens iſt. So könnte man es Werdern höchſtens durchgehen laſſen, wenn er geſagt hätte, die Wahrheit hat ſowohl einen zwingenden Beweis, als ſie auch den Glauben in ſich ſchließt. Wenn er aber gleich darauf bemerkt, „der Einzelne braucht nicht an die Vernunft zu glauben," ſo ſtände es doch wahrlich ſchlimm um die Philoſophie, wenn ein Solcher durch dieſen ſtarren Unglauben die Macht hätte, der Philoſophie überhaupt die zwingende Beweiskraft zu rauben. Iſt es nicht ihre Vollendung, dieſen Glauben erzwingen zu können? und wäre ein Glaube an ſie ohne die Anerkennung jener Beweiskraft das Mindeſte werth?

Fichte's Beſtreben geht nun zunächſt darauf, das unmittelbare und momentane Erfaſſen des Göttlichen in der Glaubensphiloſophie zu größerer Dauer zu befeſtigen, indem er die vorausgeſetzten Gefühle durch einen klaren Fortſchritt des

beſonnenen Denkens auslegen und bewähren wollte. So ſehen wir hier eine realere Verſöhnung von Glauben und Wiſſen, als Jacobi bewirken konnte, der eben im Ausdrucke Vernunftglauben nur ihre Namen miteinander amalgamirte.

Zugleich hob Fichte zweitens auch die Kantiſche Trennung eines Dinges-an-ſich und der Erſcheinungen auf, aber wiederum nicht wie die Glaubensphiloſophen, welchen das Göttliche auch ein fernes Jenſeits blieb. Sondern was bei Kant nur eine Forderung der Vernunft war, die Ideen in uns zu haben, während der Glaube ſie dann wieder ſubſtanzirte, das erfüllte Fichte, indem er allein im Denken das Element des göttlichen Lebens ſah. Er ſagte daher: „Unter dem Grunde der Empfindungen, welchen Kant das Ding-an-ſich nennt, iſt ſchlechterdings nichts Anderes zu verſtehen, als ein bloßer Gedanke" (was Beck weiter ausgeführt hat); „und ich werde ſo lange annehmen, daß auch Kant dieſe Anſicht theilt, bis er ſie ſelber förmlich widerlegt haben wird." Dieſe ausdrückliche und öffentliche Losſagung Kants von dem Fichte'ſchen Idealismus blieb auch nicht aus; und wenn wir behaupten dürfen, daß Kant in der erſten Ausgabe ſeiner Kritik der reinen Vernunft jenen Fichte'ſchen Satz dunkel geahndet hatte, ſo deſavouirte er ihn, nachdem er ihm von ſeinem Nachfolger zum Bewußtſein gebracht worden war, ſogleich durch die mehr empiriſche Haltung der folgenden Ausgaben jenes Werkes, die dann von Reinhold noch weiter ausgebildet worden iſt. Fichte aber that den tiefen Blick, den eigenen Fortſchritt, den er in der Entwickelung des philoſophirenden Geiſtes gemacht hat, ſchon im Keime in den Philoſophemen ſeines Vorgängers erkannt zu haben:

wie ſich auch bald ergeben wird, daß er wiederum den Keim des Schellingſchen Syſtems im ſeinigen erblickte. Doch iſt er zugleich noch mit dem Kantiſchen Dualismus behaftet, und erſt in Schellings urſprünglichem Syſtem wird der Fortſchritt rein auftreten. Bei Fichte aber iſt das Jenſeits noch nicht verſchwunden; nur iſt es in das Innere des Geiſtes ſelbſt verlegt, und im Denken ſelbſt als ein Anderes deſſelben aufgefaßt.

Indem auf dieſe Weiſe das Denken, das Andere ſeiner in ſich ſelber auszuhalten und zu behalten, die Kraft hat, erfaßte es ſich bei Fichte in ſeiner Abſolutheit; und dieß iſt das bleibende Verdienſt der Fichte'ſchen Philoſophie. So können wir es als ihr drittes charakteriſtiſches Merkmal anſehen, daß ſie keines Andern bedurfte, um aus dem Samenkorn des Ich denke, welches, als die transſcendentale Einheit des Selbſtbewußtſeins, ihr das oberſte Princip der Philoſophie blieb, das ganze Univerſum wie eine Blume hervorgehen zu laſſen. Während alſo Kant die Elemente des Erkenntnißvermögens, die Anſchauung, den Verſtand, die Vernunft u. ſ. f., nur unmittelbar aufgenommen und hererzählt hatte: ſo verſuchte Fichte durch conſequente Reflexion des Denkens eben Alles als ein Moment des Selbſtbewußtſeins darzuſtellen, und damit die noch im Innern vorhandene Jenſeitigkeit, von der er ausgeht, vollends zu überwinden. Das Ich nimmt nicht mehr, wie bei Kant, nur die Form ſeiner Erkenntniß auf ſich, ſondern auch den Stoff; und nach dem Vorbilde Hamanns hebt Fichte auch dieſe Trennung der Kantiſchen Reflexion auf. Beſonders aber war es das Beſtreben Fichte's, die Kantiſchen Kategorien ſtreng zu deduciren; und er blieb auf dieſe Weiſe eben nicht bei der Abſolutheit des Denkens in ſeiner Abſtraction ſtehen,

ſondern faßte es in ſeiner immanenten, ſich aus ſich ſelbſt bereichernden Beſtimmtheit.

Das Hauptwerk Fichte's, welches dieſe Anſichten entwikkelt, iſt nun die Wiſſenſchaftslehre; ſie iſt, ſagt Fichte, nicht bloß Wiſſen, ſondern, als Wiſſenſchaftslehre, ein Wiſſen um das Wiſſen, wobei nicht aufs Object, ſondern auf die Thätigkeit des Subjects reflectirt wird, um zu finden, daß in der Handlung des Ich ſchon Alles enthalten iſt. Weil Fichte hier alſo das rein ſich aus ſich ſelbſt entwickelnde und zu Allem geſtaltende Denken betrachten will, ſo bietet ſich ihm hier natürlich die Frage nach dem Anfang der Philoſophie dar, welche Hegel, der ihm hierin gefolgt iſt, noch gründlicher beantwortet hat. Der Anfang, ſagt Fichte, muß ein oberſter Grundſatz ſein, der als erſter keines Beweiſes bedarf, weil er die Grundlage aller Gewißheit ſein ſoll. Er muß daher durch ſich ſelbſt unmittelbar gewiß ſein; und der Kreis der Wiſſenſchaftslehre wird geſchloſſen ſein, wenn der Grundſatz ſich ſelbſt als das letzte Reſultat erwieſen haben wird. Der Anfang iſt alſo bei Fichte die Gewißheit, daß Ich Alles ſei: am Anfang iſt dieſes aber unbewieſen, alſo noch nicht die Wahrheit; und erſt am Ende wird es ſich ſelbſt als alles Sein zeigen, damit aber als abſolutes Ich, d. h. als abſolutes Denken oder als Gott ſelber darſtellen. Indem das Vortrefflichſte hiernach das letzte Reſultat unſerer Betrachtungen ſein wird, nicht als ein bloßer Glaube, an den Anfang geſtellt, ſchon unſere Vernunft befriedigen kann: ſo bemerkt Fichte ſehr richtig, daß der Anfang das Unfertigſte, Unbeſtimmteſte ſei, und es ſein müſſe, weil wir ſonſt keinen Grund hätten, ihn weiter zu beſtimmen. Für alles dieſes iſt Fichte nur der Vorläufer der Hegelſchen Methode geweſen, während Schelling

in der urſprünglichen Form ſeines Philoſophirens und die ganze Glaubensphiloſophie mit der Thür ſo zu ſagen ins Haus fallen, indem ſie mit dem Beſten was ſie haben, ſogleich angefangen wiſſen wollen. Jetzt macht Schelling freilich Gott weiß noch wie viel Anläufe und Einleitungen, um dennoch die Thür des Allerheiligſten nur kaum zu öffnen.

Wir haben zuerſt die Grundſätze der Wiſſenſchaftslehre darzuſtellen, ſodann zum theoretiſchen Theil derſelben überzugehen, und endlich ihren praktiſchen Theil zu betrachten.

Der abſolut erſte, ſchlechthin unbedingte Grundſatz der Wiſſenſchaftslehre iſt der Satz der Identität: A=A, der ſich nicht wegdenken läßt, wenn man auch von allem beſtimmten Inhalt des Bewußtſeins abſtrahirt. Da dieſer Satz nun im Ich iſt, ſo iſt der einzig gewiſſe Inhalt: Ich bin Ich, oder Ich=Ich. Wegen der Identität von Subject und Prädicat kann dieſer Satz auch ſo ausgedrückt werden: Ich bin. Ich ſetzt ſich ſelbſt, es iſt das Handelnde und das Product der Handlung; ſein Sein iſt ſein Sich-Setzen, denn vor ſeinem Sichſetzen iſt es gar nicht. Es iſt abſolutes Subject, aber freilich als ſolches, wie wir ſehen, nur vorausgeſetzt. Dieſes wahre Ich, unſer beſſeres Selbſt will Fichte betrachten; und er wird es dann zuletzt in ſeiner Realiſirung als Gott faſſen. Dieſes abſolute Subject aber jenſeits des menſchlichen Bewußtſeins zu ſetzen, wie Schelling jetzt in ſeiner Offenbarungsphiloſophie thut, iſt ein Mißverſtehen nicht nur Fichte's, und ſeines eigenen urſprünglichen Syſtems, ſondern der ganzen neuſten Entwickelung der Philoſophie. Gott iſt freilich Subject, aber nicht ein Subject, ſondern das Subject; oder vielmehr das Subject iſt das Abſolute. Nicht das bloß Allgemeine iſt das Abſolute, wie Cieszkowski mir vorwirft, behauptet zu haben.

Ich gebe zu, daß ein Allgemeines, was, nur über den Subjecten ſchwebend, ſich in ihrem Untergange erhält, eine Abſtraction wäre; aber das iſt nicht der Fall mit dem Allgemeinen, das ich ſtatuire, da dieſes allein im Individuum das Wirkliche iſt. Cieszkowski's und Schellings abſolutes Subject, namentlich da jener es als Totalität faßt, was doch wieder nur eine ſogar empiriſche Allgemeinheit iſt, wäre vielmehr ſelbſt die größte Abſtraction, weil neben und außer dem menſchlichen Bewußtſein nur die Phantaſie uns noch eingebildete Perſönlichkeiten vorſpiegeln kann. Gott iſt als Geiſt dem Menſchengeiſte gar nichts Fremdes, Aeußerliches, ſondern nur in dieſem das Abſolute, Allgemeine, gerade dadurch aber eben das wahrhaft Perſönliche in uns.

Um zu Fichte, der hier den wahren Sitz des Allgemeinen beſſer einſah, zurückzukehren, ſo wollte er aus dieſem Ich, als dem abſoluten Subjecte, d. h. eben als dem allgemeinen Ich im einzelnen Ich, alle Kategorien ableiten; und zwar iſt das Ich zuerſt, als dieſes ſein eigenes Sein unmittelbar Setzende, die Realität. Da das Ich der einzige Inhalt iſt, deſſen wir unmittelbar gewiß ſind, ſo iſt es auch, ſo viel wir jetzt ſehen, die einzige Realität. Fichte hat ſo mit dem Kantiſchen Satze, daß die Ideen nur Realität in uns haben, Ernſt gemacht; damit ſind ſie aber überhaupt das Reale, denn im Denken iſt die wahre Realität zu finden. Die äußere Realität iſt zwar auch göttlich, ſoll durch unſer Handeln noch göttlicher gemacht werden; aber weil es dabei immer auf einzelne Umſtände, auf den ganzen Kreis von endlichen Bedingungen ankommt, ſo kann hier die letzte Vollendung nie erreicht werden, und das Praktiſche iſt der Standpunkt, wo die Realiſirung des Göttlichen in den unendlichen Progreß verfällt. Es als den höchſten Standpunkt

des menſchlichen Geiſtes anzuſehen, iſt daher ein Irrthum, welchen auch Spätere, z. B. Cieszkowski, mit den frühern Syſtemen der Deutſchen Philoſophie, mit dem Kantiſchen und Fichte'ſchen, theilen. Wenn Cieszkowski alſo in ſeiner Hiſtorioſophie das Schöne in der Kunſt, das Wahre in der Philoſophie und das Gute im Handeln in dieſer Rang-Ordnung auf einander folgen läßt: ſo iſt ſchon die Kunſt höher als das Handeln, indem ſie nicht ein Erzeugen der Dinge in ihrer dem Begriffe nie vollkommen adäquaten Einzelnheit iſt, ſondern ein ſowohl praktiſches Produciren als theoretiſches Erfaſſen ihrer allgemeinen Idee im Einzelnen ſelber, als dem Ideale, iſt. Namentlich aber iſt die Philoſophie dieſe höhere Einheit von Theorie und Praxis, welche im Erkennen der Dinge ſie auch ſchafft, jedoch gleichfalls nicht nach der Seite ihrer Einzelnheit, ſondern nach der ihres ewigen Begriffs, — und zwar nunmehr im Elemente der Allgemeinheit ſelber. Es iſt alſo nicht eine Schranke der Philoſophie, wie Werder will, ſondern vielmehr der Grund ihres höhern Standpunkts, daß wir das Uebergehen des Allgemeinen zum Individuellen nicht machen können, ſondern nur „einen idealiſchen Leib frei aus uns zu ſchaffen vermögen." Als ob erſtens dieſer idealiſche Leib — die philoſophiſchen Ideen — nicht viel höher wäre, als deren ſinnliche Erſcheinung, und wir zweitens dieſe im Handeln nicht auch vollführen könnten! Wenn dann Werder meint, „die Schranken der Philoſophie, die Schranken des Wiſſens überhaupt, die Schranken des Göttlichen in uns" beſtehen darin, daß wir „nur Gedanken, nur den Geiſt aus dem Geiſt, nicht" einmal, wie durch einen Gedankenzauber, „einen Grashalm zu ſchaffen im Stande ſind" — denn „das iſt es, was wir nicht wiſſen von Gott" —: ſo ſchimmert

hier durch die ebenfalls hervorgehobene Priorität des Machens vor dem Philoſophiren ſogar die Transſcendenz eines mit denkendem Bewußtſein Grashalme wachſen machenden Gottes hindurch. Denn das bewußtloſe Produciren der Naturgeſtalten in ihrer Einzelnheit würde Werder doch nicht über die philoſophiſche Erkenntniß ihres allgemeinen Begriffes ſetzen wollen.

Den erſten Grundſatz der Wiſſenſchaftslehre, der das Setzen des Ich als aller Realität behauptet, nennt Fichte nun Theſis, ſtellt ihm als Antitheſe einen zweiten gegenüber, und verbindet ſie beide in einem dritten durch eine Syntheſe, von der er zu immer neuen Syntheſen bis zum oben angegebenen Schluß des Ganzen fortſchreitet. Dieß iſt die wahre von Kant ſchon angedeutete ſpeculative Methode, die Schelling überall nur blindlings und heuriſtiſch angewendet, und erſt Hegel zum klarſten Bewußtſein und zur vollendeten Ausprägung gebracht hat.

Ebenſo nothwendig als das Setzen des Ich, fährt dann Fichte fort, iſt das Setzen eines dem Ich ſchlechthin Entgegengeſetzten. A iſt nicht gleich — A, Ich nicht gleich Nicht-Ich; dem Ich wird ſchlechthin ein Nicht-Ich entgegengeſetzt. Das iſt die zweite Thathandlung des empiriſchen Bewußtſeins, die der Inhalt des zweiten Grundſatzes der Wiſſenſchaftslehre iſt. Hiermit iſt gleich die Abſolutheit des Subjects verſchwunden, die Höhe des Idealismus verlaſſen; denn nur dem empiriſchen, individuellen Ich ſteht ein Nicht-Ich gegenüber, nicht aber dem göttlichen, abſoluten Ich. Dennoch muß man es bei Fichte anerkennen, daß der ganze Fortſchritt ſeiner Deduction nichts Anderes bezweckt, als die abſolute Identität des Ich und Nicht-Ich zu gewinnen, und Ich endlich im Reſultate als

die erfüllte Totalität der Welt darzuſtellen. In dieſem abſoluten Ich, als der göttlichen Vernunft, ſind Ich und Nicht-Ich Momente Eines untheilbaren Weſens. Mit dieſem Reſultate Fichte's fängt die urſprüngliche Philoſophie Schellings an; und ſie allein, nicht ſein ſpäteres Syſtem, iſt wahrhaft eingreifend in die Geſchichte der Philoſophie geweſen. Durch die Entgegenſetzung gegen das A oder Ich, welche das Nichtſein iſt, wird nach Fichte die Kategorie der Negation gebildet.

Die beiden erſten Sätze müſſen nun in einem dritten Grundſatze verknüpft werden; denn das Setzen und Entgegenſetzen ſind Beide im Ich, und ſetzen die Identität des Bewußtſeins voraus. Durch die Entgegenſetzung im Ich hört Ich auf, ſich ſelbſt gleich zu ſein, und iſt gleich Nicht-Ich; denn Nicht-Ich iſt im Ich. Wie können dieſe Gegenſätze aber gleichgeſetzt werden, ohne ſich aufzuheben? Sie müſſen ſich gegenſeitig einſchränken; denn der Begriff der Limitation iſt der der Einheit von Sein und Nichtſein, Realität und Negation.

Nachdem Fichte hiermit die drei Kategorien der Qualität deducirt hat, geht er zu den übrigen Klaſſen fort, und zwar zunächſt zu denen der Quantität, die er aus der vorhergehenden ableitet: Etwas einſchränken heißt, die Realität deſſelben durch Negation nicht gänzlich, ſondern nur zum Theil aufheben; mithin liegt im Begriff der Schranke auch der der Theilbarkeit oder Quantitätsfähigkeit. Das Ich iſt im Ich nach denjenigen Theilen nicht geſetzt, nach welchen das Nicht-Ich geſetzt iſt; ſo ſind Beide erſt Etwas. Dem abſoluten Ich iſt das Nicht-Ich ſchlechthin Nichts; dem einſchränkbaren Ich entgegengeſetzt, iſt es eine negative Größe. Das abſolute Ich iſt untheilbar, das

beſchränkte theilbar. Aus dieſen unbedingten Grundſätzen folgt alſo als ſchlechthin gewiß: Ich ſetze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht=Ich entgegen. In der Syntheſe des dritten Grundſatzes ſind alle übrigen Syntheſen enthalten; und durch Aufzeigen neuer Gegenſätze in jeder Syntheſe früherer ſchreiten wir immer weiter. Auch dieß iſt ein vortreffliches Bewußtſein, welches Fichte über den Fortſchritt der ſpeculativen Methode hat. Jede ſyntheſirende Handlung, ſetzt er hinzu, wird wieder Product, auf welches eine neue Handlung geht.

Die Antitheſis nun, die aus dem dritten Grundſatz entſpringt, giebt die Eintheilung der Wiſſenſchaftslehre. Ich und Nicht=Ich ſind durch einander beſchränkbar, heißt nämlich einmal: Das Ich ſetzt das Nicht=Ich als beſchränkt durch das Ich, das iſt die praktiſche Thätigkeit; dann, das Ich ſetzt ſich ſelbſt als beſchränkt durch das Nicht=Ich, was der theoretiſche Theil der Wiſſenſchaftslehre iſt. Da aber das Nicht=Ich noch gar nichts iſt, ſo können wir auch noch nicht von ſeiner Beſchränkung ſprechen, ſondern müſſen mit der des Ich beginnen, alſo den theoretiſchen Theil voranſchikken, obgleich ſich in der Folge zeigen wird, daß die praktiſche Thätigkeit des Ich erſt eine theoretiſche Thätigkeit deſſelben möglich macht.

Bei dieſem Uebergang in den theoretiſchen Theil der Wiſſenſchaftslehre ergiebt ſich aus dem Bisherigen noch die Deduction der Kategorien der Relation, da Ich und Nicht=Ich jetzt auf einander bezogen ſind. Das Ich beſtimmt nämlich das Nicht=Ich, oder das Nicht=Ich beſtimmt das Ich. Da aber alle Thätigkeit vom Ich ausgehen muß, ſo iſt dieſes die abſolute Totalität der Realität: nämlich als das abſolute Ich ſelbſt, von dem wir ſchon

geſprochen haben. Das Nicht-Ich iſt dabei als abſolute Totalität der Negation beſtimmt. So viel Realität das Ich nun in ſich ſetzt, ſo viel Negation ſetzt es in das Nicht-Ich; und umgekehrt, den Theil der Realität, den das Ich in ſich aufhebt, ſetzt es in das Nicht-Ich. Das iſt die Kategorie der Wechſelwirkung, wo bald das Ich, bald das Nicht-Ich als leidend geſetzt wird. Nur inſofern das Ich als leidend geſetzt iſt, bekommt das Nicht-Ich Realität; denn als ſolches hat es gar keine. Indem auf dieſe Weiſe das Eine Leiden, das Andere Thätigkeit iſt, haben wir die Kategorie der Urſache und Wirkung, d. h. ein beſtimmtes Leiden und eine beſtimmte Thätigkeit. Mit der abſoluten Thätigkeit verglichen, iſt aber jedes Quantum Thätigkeit ein Leiden; die beſtimmte Thätigkeit des Ich ſelbſt iſt, als Leiden, alſo ſchon das Setzen einer Thätigkeit im Nicht-Ich. Faſſen wir nun das Ich als den ganzen Umkreis ſeiner Thätigkeit, ſo haben wir die Subſtanz; iſt es in eine beſtimmte Sphäre dieſes Umkreiſes geſetzt, ſo iſt es eine Accidenz, welche an und in der Subſtanz iſt, wie dieſe erſt durch das Setzen der Accidenzien iſt. Die Subſtanz iſt aller Wechſel im Allgemeinen gedacht, die Accidenz ein Moment im Wechſel. So iſt urſprünglich nur Eine Subſtanz, das Ich, worin alle möglichen Realitäten geſetzt ſind. Der Inbegriff aller Realitäten, wie die vorhergehende Metaphyſik Gott definirte, iſt ſo bei Fichte ins abſolute Ich verlegt. Wegen dieſer Kategorie der Subſtanzialität, unter der Fichte das Ich faßt, vergleicht er ſelbſt ſein Syſtem mit dem Spinoziſtiſchen; aber freilich ſagt er, es ſei ein umgekehrter, nämlich ein idealiſtiſcher Spinozismus.

Die Kategorien der Modalität fallen bei Fichte

gänzlich fort, weil er kein Verhältniß unſeres Erkenntnißvermögens zum Gegenſtande annimmt, indem das Object überhaupt nicht vorhanden ſei. Wenn aber Fichte demnächſt doch noch ein Object deducirt, ſo iſt es nur ein Quaſi-Object. Indem nämlich eine beſtimmte Thätigkeit des Ich im Verhältniß zur unendlichen Thätigkeit als ein Leiden des Ich erſcheint, ſo wird damit eine Thätigkeit in das Nicht-Ich geſetzt. Da das Nicht-Ich aber an und für ſich gar keine Thätigkeit und Realität hat, ſo iſt es wiederum nur die Thätigkeit des Ich ſelbſt, welche in ihm ein Leiden ſetzt. Die Handlung des Ich ſetzt die abſolute Thätigkeit als das eine Glied, die verminderte Thätigkeit oder die Accidenz als das andere; die Beſchränkung der Thätigkeit iſt alſo durch das Ich geſetzt. Dieſe Beſchränkung iſt nur durch die unabhängige Thätigkeit der abſoluten Totalität der Realität möglich. Indem das Ich nun einen Theil ſeiner abſoluten Thätigkeit als nicht geſetzt ſetzt, entäußert es ſich deſſelben: d. h. es überträgt Thätigkeit und Realität auf das Nicht-Ich. Dieſer entäußerte Theil der Thätigkeit des Ich iſt das Object.

In dieſen Sätzen klingt ſchon der Hegelſche Gedanke an, daß die Natur die entäußerte Idee, die Idee in der Form des Andersſeins iſt. Auch ſieht man hieraus noch deutlicher, wie Fichte die abſolute Thätigkeit des Ich nicht, gleich Schellings neuen Anſichten, in ein jenſeitiges abſolutes Subject verlegt; denn er läßt das individuelle Ich ſich in ſich ſelbſt als Subſtanz und Accidenz entgegenſetzen. Erſt dadurch iſt das abſolute Ich keine bloße Abſtraction, wie Schellings abſolutes Subject, ſondern die im Ich von ihm unabhängige und ganz ſelbſtſtändige Thätigkeit der abſoluten Vernunft, welche vielmehr, als alle Realität, das individuelle Ich in ſeiner Gewalt hat. Wie Fichte hiernach höchſt ſpeculativer Weiſe kein jen-

ſeitiges Subject anerkennt, und damit die neueſte Lehre Schellings überflügelt, ſo eilt er auch Kant darin voraus, daß er kein an ſich ſeiendes abſolutes Object ſtatuirt, welches dem Ich gleichſam entſchlüpfte und unabhängig von ihm wäre; ſondern Subject und Object ſind Beide untrennbare Momente des abſoluten Ich. So iſt Idealismus und Realismus, ſetzt Fichte hinzu, ausgeſöhnt. Das Object iſt nicht ein Ding=an=ſich, indem ja das Ich, inſofern es ſich ſelbſt als nicht geſetzt ſetzt, ſelber das Nicht=Ich iſt. Das Ich, die Subſtanz, iſt das Allumfaſſende; aber ſo iſt es nur das Unbeſtimmte. Die abſolute Totalität ſchwebt über dieß Beſtimmte und Unbeſtimmte. Um beſtimmte Thätigkeit zu ſein, muß das Ich ſeine eigene Unbeſtimmtheit als beſchränkt ſetzen. Das im Ich nicht Geſetzte wird aus ſeiner beſtimmten Sphäre ausgeſchloſſen. Dieß auszuſchließende Objective braucht aber gar nicht vorhanden zu ſein; ſondern es iſt bloß ein Anſtoß zum Setzen des Objectiven für das Ich vorhanden, weil das Subjective nicht weiter ausgedehnt werden kann. Durch dieſen Anſtoß begrenzt das Ich ſich ſelbſt, Thätigkeit und Anſtoß fordern alſo einander: ohne Schranke keine Unendlichkeit, ohne Unendlichkeit keine Schranke. Fichte hat hiermit zwar das Ding=an=ſich als ein Aeußerliches überwunden; aber indem er nun den Feind im eigenen Innern wohnen hat, ſo hat er einen viel härteren Kampf mit ihm zu beſtehen. Fichte hat den Dualismus auf ſeine einfachſte Form reducirt, aber noch nicht beſiegt, weil das Nicht=Ich ein, wenn gleich im Ich, Gegebenes iſt. Der alte Schellingianismus und Hegel haben auch dieſe letzte Fremdheit und Aeußerlichkeit zerbrochen, damit aber die abſolute Identität beider Seiten behauptet: und Schelling zwar ſo, daß es ihm ſchwer wird,

zum qualitativen Gegenſatze beider Seiten zu kommen. Hegel hat dagegen gezeigt, daß der Anſtoß, die Schranke, das Nichts, oder wie man dieß Princip des Andersſeins auch immer nennen möge, im Ich, im Sein, in der Realität ſelbſt ſchon an ſich enthalten iſt, und durch dialektiſche Deduction daraus entwickelt werden kann. Er hat alſo den obigen Satz Fichte's beſtritten, daß das Subjective nicht weiter ausgedehnt werden kann, in welchem eben die ganz ſubjective Haltung des Fichte'ſchen Standpunkts ausgeſprochen iſt, mit dem denkenden Ich nicht wahrhaft über die Objectivität übergreifen zu können, und daher lieber das Object in dem denkenden Subjecte eingeſchloſſen zu laſſen.

Aus dieſer Deduction des Objects ergeben ſich nun bei Fichte alle Vermögen der Seele. Daß das Ich, ſagt er, ſich unendlich fühlt und ſich zugleich begrenzt oder endlich weiß, und zwiſchen dieſen beiden Seiten frei in der Mitte ſchwebt, iſt die Einbildungskraft. Sie verbindet wohl ſchon beide Gegenſätze, indem ſie in der Schranke zugleich über ſie hinausgeht. Wenn beide Seiten nun aber ausdrücklich in Eine Einheit ſyntheſirt werden, ſo haben wir die Vorſtellung, die unendliche Thätigkeit des Ich, die ſich auf dieſen beſtimmten Inhalt beſchränkt. Alle übrigen Momente der Seelenthätigkeiten ſind nur Seiten der Vorſtellung, die Fichte nunmehr folgendermaßen abzuleiten ſucht: Reflectirt das Ich in der Vorſtellung auf die Grenze, durch die es ſich in ſeinem Innern beſchränkt findet, ſo iſt dieß die Empfindung. So löſt ſich zuerſt vom Ich etwas ab; das Bewußtſein um dieſe Handlung des Setzens eines ſo vom Ich Abgelöſten iſt die Anſchauung. Wenn das Ich ſich im Angeſchauten vergißt, ſo haben wir das Gefühl des Zwangs. Das Vermögen, die Anſchauungen feſtzu-

halten und das Wandelbare beſtehen zu machen, oder zu verſtändigen, iſt der Verſtand, worin das Gefühl des Zwanges zur Nothwendigkeit wird. Die Thätigkeit zur Selbſtbeſtimmung, als Beſtimmung eines feſtgewordenen Bildes der Einbildungskraft, iſt das Denken. Die Urtheilskraft verbindet Einbildungskraft und Verſtand, indem ſie frei über die vom Verſtande geſetzten Objecte reflectirt, und ſie mit weiterer Beſtimmung ſetzt. Die Urtheilskraft geht ſo auf das Denkbare, der Verſtand auf das Gedachte. Verbinden wir nun wieder Beides, das Gedachte und das Denkbare, d. h. beziehen wir alles Gedachte, alle Schranke auf das Denkbare, ſetzen wir alſo alle Schranke als nicht geſetzt: ſo haben wir die Vernunft, das abſolute Abſtractions-Vermögen, wenn alles Objective aufgehoben wird. Das iſt das Selbſtbewußtſein, worin das Ich ſich als das ſchlechthin Beſtimmende weiß. Es weiß ſich als unendlich, und ebenſo als endlich; es beſtimmt ſich ſelbſt aus ſeiner Unendlichkeit zu den Schranken der endlichen Objecte. Es ſteht ſo mit ſich ſelbſt in Wechſelwirkung; und in dieſem innern Zwieſpalt des Ich liegt der Grund der Kantiſchen Antinomien. Die Vernunft ſieht im Ich nun alſo wohl die abſolute Einheit des Seins; aber dieſe reine Thätigkeit des Ich, wo alles Objective, jede Schranke fortfällt, iſt nie wirklich. Das Ich, dem das Nicht-Ich nicht mehr entgegenſteht, wäre der Standpunkt Gottes; im theoretiſchen Standpunkt iſt aber der unendliche Anſtoß für das Ich unüberwindlich, und darum geht es in den praktiſchen über.

Dieſen Uebergang macht Fichte nun ſo: Im Selbſtbewußtſein ſind wir zwar wieder in den Anfang, aber als einen erfüllten, zurückgekehrt; wir haben damit den wiſſen-

ſchaftlichen Kreislauf vollendet, und den Anfang als Reſultat bewieſen. Aber weil dieß noch nicht auf vollſtändige Weiſe geſchehen iſt, das Selbſtbewußtſein den Anſtoß, wenn auch als einen inneren, immer noch als ein Anderes in ſich hat, ſo iſt der theoretiſche Standpunkt überhaupt nicht der letzte, ſondern mit ihm nur Ein Kreis der wiſſenſchaftlichen Deduction abgelaufen; und es iſt ein neuer zu beginnen, indem nun auch dieſer letzte Gegenſatz des Ich und ſeines Anſtoßes ausgeglichen werden muß.

Im praktiſchen Theil der Wiſſenſchaftslehre ſagt nun Fichte: Die Vorſtellung war nur dadurch möglich, daß auf die unendliche Thätigkeit des Ich ein Anſtoß geſchehe. Dadurch war die Intelligenz von einem unbeſtimmten und unbeſtimmbaren Ich abhängig. In der praktiſchen Wiſſenſchaftslehre ſoll nun das Ich dieſe Schranke durchbrechen, und ſchlechthin von Nichts außer ihm abhangen. Das Ich ſoll alſo dem abſoluten Ich ganz gleich ſein; zu dem Ende muß es den Anſtoß oder das Nicht-Ich durch ſich ſelbſt beſtimmen. Das abſolute Ich wird ſo die Urſache des Nicht-Ich, welches, als der letzte Grund aller Vorſtellung, damit ſelbſt zu einem Bewirkten wird. Damit das Ich nämlich unendliche Thätigkeit ſei, muß es nach Außen gehen, eine Grenze ſetzen, um ſie aufheben und in ſich zurückgehen zu können. Die Grenze iſt aber nur da, wo das Ich in die Unendlichkeit hinaus den Grenzpunkt ſetzt. Das Ich iſt alſo in ſeiner Endlichkeit unendlich, weil die Grenze immer weiter hinausgerückt werden kann. Die unendliche und die objective Thätigkeit ſollen nun ſelbſt wieder gleich ſein; denn es ſoll ſchlechthin kein Nicht-Ich ſein. Um das Nicht-Ich aber im Handeln aufzuheben, muß es auf theoretiſchem Wege ſtets ge-

ſetzt werden. So iſt das Ich immer nur ein unendliches Streben; und dieſes iſt die Bedingung der Möglichkeit alles Objects. Die Vernunft iſt alſo nicht theoretiſch, wenn ſie nicht praktiſch iſt; und ſo hat Fichte das theoretiſche Vermögen durch das praktiſche begründet. Um ſich praktiſch zur Gleichheit mit dem abſoluten Ich zu erheben, muß das Ich aus einer Schranke, einem Anſtoß in ſich zurückkehren, alſo die Endlichkeit, welche in dem theoretiſchen Setzen von Vorſtellungen liegt, zugleich ſetzen und aufheben. Die Welt iſt daher nach Fichte nur deßwegen, damit ſie, als eine von uns zu negirende Schranke, uns helfe, unſere moraliſche Beſtimmung zu erfüllen; und ohne dieſe Hemmung, die wir erfahren, würden wir unſere praktiſche Thätigkeit gar nicht ausüben können. So hat Fichte die Identität des theoretiſchen und praktiſchen Vermögens erwieſen, welche bei Kant noch ziemlich unabhängig von einander waren: das Primat der praktiſchen Vernunft über die theoretiſche aber auf immanentere Weiſe als Kant daraus abgeleitet, daß es erſt im Handeln klar wird, wie auch der Anſtoß durch das Ich geſetzt ſei, während in der Theorie dieſes Setzen des Nicht-Ich nur bewußtlos vom Ich vollbracht wurde.

Im Folgenden führt Fichte dieß noch weiter aus: Das abſolute Ich iſt ſchlechthin ſich ſelbſt gleich, und ſucht ſich in dieſem Zuſtande zu behaupten. Nun thut ſich in ihm eine Fremdartigkeit, eine Ungleichheit hervor, die es aufheben, und die Gleichheit wieder herſtellen muß; denn ohne Hemmung iſt keine Thätigkeit, und ohne Thätigkeit keine Hemmung. Das unendliche Streben nach Gleichheit erzeugt ein eingebildetes Object, das Ideal, eine Welt, wie ſie ſein ſollte, wenn kein Nicht-Ich mehr vorhanden wäre. So ſchwebt uns die Idee einer zu vollendenden Unendlichkeit

vor, obgleich ſie nie realiſirt werden kann. Dieß Sollen und Nichtkönnen iſt das Gepräge unſerer Ewigkeit. Inſofern das Ich mit der Reflexion, ob es wirklich alle Realität in ſich faſſe, in die Unendlichkeit hinausgeht, iſt es praktiſch; reflectirt es auf den Anſtoß, ſo iſt es theoretiſch. So ſehr Fichte gegen Kant und die Glaubensphiloſophie dadurch fortgeſchritten iſt, daß bei ihm die Grenze immanent geworden iſt, ſo iſt er doch andererſeits nur die Vollendung dieſer, wie Hegel ſie nennt, Reflexionsphiloſophien der Subjectivität. Es war neu, das Gepräge zur Unendlichkeit eben darin zu ſehen, daß wir ſie nie wahrhaft erreichen. Dieſe Bizarrerie iſt aber in dem Progreß ins Unendliche nothwendig enthalten, denn er iſt eben dieß ins Auge Faſſen eines unerreichbaren Ziels; und Fichte hat ſomit über den gemeinſamen Standpunkt dieſer Philoſophien das klarſte Bewußtſein gehabt. Von einer Endlichkeit zur andern fortgehen, bringt uns aber dem Unendlichen nicht näher. Kant und Fichte haben alſo die Aufgabe der wahren Philoſophie, Unendlichkeit und Endlichkeit zu verſchmelzen, zwar richtig aufgeſtellt; aber indem ſie durch den bloßen Wechſel beider Beſtimmungen im unendlichen Progreß die wahre Löſung unmöglich machten, ſind ſie auch dabei ſtehen geblieben, die Aufgabe nur zu ſtellen. Wie verdienſtlich dieß nun auch iſt, ſo iſt doch höher das Verdienſt ihrer Nachfolger, das von jenen geſtellte Problem zur Löſung gebracht zu haben. Doch haben wir freilich von dieſer Ehre die Apoſtaten der ſpätern Philoſophien auszuſchließen, welche, von deren höhern Principien ausgegangen, meiſtentheils wieder bis auf den Kantiſchen Standpunkt zurückgeworfen wurden: nur mit der ſehr überflüſſigen Eitelkeit der Prätenſion umgürtet, ſelbſt die neueſte Entwickelung der Philoſophie, den Hegelſchen

Standpunkt weit hinter ſich zu laſſen. Daß auch Schelling, ſeit der Aufſtellung ſeines umgebildeten Syſtems, dieſer Kategorie von Philoſophen angehört, dürfen wir uns nicht verhehlen.

Obiger Sätze bedient ſich nun Fichte zur Grundlegung des Praktiſchen, indem er ſagt: Die Dinge=an=ſich ſind ſchlechthin, wie wir ſie machen ſollen; — ein ſehr ſchöner Ausdruck, worin einerſeits die Kantiſchen Ideen im richtigen Sinne genommen werden, daß ſie nämlich Producte unſeres Denkens ſind: andererſeits aber Fichte auch die Energie zeigt, dieſen Idealen der Vernunft Realität zu verſchaffen, ſollte er auch wiſſen, daß er nie damit vollkommen zu Stande käme. Ja, im abſoluten Sinne hat der Fichte'ſche Ausdruck ſeinen Werth, indem eben das in der Geſchichte zu realiſirende Vernünftige das Anſichſeiende iſt, was eine unüberlegte Vorſtellung entweder als eine wirkliche, aber vergangene Exiſtenz aller Geſchichte vorausſchickt, oder die Hoffnung hat mit dem Ende der Geſchichte und dem Weltgericht plötzlich einmal, wie das himmliſche Jeruſalem als eine geſchmückte Braut, aus den Wolken fahren zu ſehen, ſtatt daß es auf natürlichem Wege in dem Proceſſe der Weltgeſchichte immer mehr zur realen Darſtellung zu kommen hat. Fichte fährt fort: Weil das Streben, als unendlich bleibend, keine Cauſalität hat (denn ſonſt würde das Streben aufhören): ſo iſt es durch eine andere, ihr entgegenſtehende Kraft begrenzt, die ebenſowenig als die erſte Cauſalität hat; denn ſonſt würden ſie einander vernichten. Da das Streben ſo nicht nach Außen gehen kann, ſo geht es in ſich ſelbſt zurück; und das nennen wir den Trieb. Die Aeußerung des Zwanges, den wir dabei erleiden, iſt das Gefühl. Das Ich fühlt ſich alſo nach

irgend einem Unbekannten getrieben. Da es aber das Object ſeines Strebens nie realiſirt weiß, ſo ſehnt es ſich nur nach dieſem Unbekannten. Das Object dieſes Sehnens iſt eben das Ideal. Das Gefühl des Erſehnten iſt die Befriedigung. Der Trieb, der auf dieſe Harmonie geht, iſt der Urtrieb, der Trieb nach abſoluter Einheit und Vollendung des Ich in ſich ſelbſt. In ihm iſt die höchſte Syntheſe der Endlichkeit und Unendlichkeit erreicht; ſeine Momente ſind alſo einerſeits der Naturtrieb, der auf ein beſtimmtes endliches Object geht, andererſeits der reine Trieb, der abſolute Trieb, um des Triebes willen zu handeln, mit abſoluter Selbſtbeſtimmung und Freiheit.

Hier haben wir bei Fichte den Kantiſchen Gegenſatz der Heteronomie und Autonomie des Willens, nur in etwas veränderter Form. Der Naturtrieb, ſetzt daher Fichte, ganz den Kantiſchen Beſtimmungen gemäß, hinzu, iſt dem reinen Triebe nothwendig, der ohne dieß leer wäre; denn da alles wirkliche Handeln auf ein Object geht, ſo kann ich nur durch den Naturtrieb handeln, wie denn jeder Zweckbegriff auf Befriedigung eines Naturtriebes geht. Indem ich die Natur will, will ich ſie aber zugleich auch nicht: d. h. ich will ſie als Mittel, nicht als Zweck. Damit alſo die Cauſalität des reinen Triebes nicht fortfalle, muß die Materie der Handlung zugleich dem reinen und dem Naturtriebe angemeſſen ſein. Die Abſicht unſeres Handelns geht immer auf völlige Befreiung von der Natur. Daß aber dennoch die Handlung dem Naturtriebe angemeſſen bleibt, liegt in unſerer Beſchränkung. Denn da das Ich, ſo lange es Ich ſein ſoll, nie ganz unabhängig von der Natur werden kann, ſo liegt der Endzweck des endlichen Vernunftweſens in der Unendlichkeit. Das Ich iſt alſo nur

in der Annäherung zur abſoluten Unabhängigkeit begriffen; und das iſt die ſittliche Beſtimmung eines ſolchen Vernunftweſens. Das Ziel wäre die Erlöſung des Ich von ſeiner Schranke, ſomit ſeine abſolute Freiheit. Das iſt wieder der Standpunkt Gottes, der hiermit nach Fichte nicht mehr ein Ding-an-ſich da draußen, ſondern das Ideal in der Bruſt des Menſchen iſt, welcher ſich nach demſelben, als einem Objecte, ſehnt.

So wenig nun jenes Ideal je zur vollſtändigen Realiſirung kommt, ſo wenig gelingt dieß dem Fichte'ſchen Gotte; und dieß folgt nothwendig, wenn das Göttliche vorzugsweiſe ins Handeln verlegt wird, weil hier der unendliche Progreß von der Realiſirung der Idee ſchwer abzuhalten iſt. Im Praktiſchen, ſagt daher Fichte, geht die Einbildungskraft bis zur ſchlechthin unbeſtimmbaren Idee der höchſten Einheit, die nur nach einer vollendeten Unendlichkeit möglich wäre, welche aber ſelbſt unmöglich iſt. Indem Fichte ſo die Wirklichkeit des abſoluten Ich aufgiebt, kehrt er wieder zu den Einzelnen zurück, da ſie doch die alleinigen Mittel der ſchließlichen Realiſirung ſind. So ſetzt er in der größtmöglichen Ausbildung dieſer Mittel die wahre Realität des Zwecks, da in der That jedes beſondere Ich das allgemeine als ſeine Subſtanz in ſich hat. Die Freiheit der Andern, ſagt er, dürfen wir nicht vernichten; denn alle freien Willen haben nothwendig in der Wirklichkeit denſelben Zweck. Die Befreiung des Einen iſt zugleich die Befreiung aller Andern. Der reine Trieb eines Jeden nach Selbſtſtändigkeit geht auf die Selbſtſtändigkeit der Vernunft überhaupt. So lenkt alſo Fichte den Einzel-Zweck wieder in den Geſammtzweck hinüber: Die Darſtellung des reinen Ich iſt das Ganze der vernünftigen Weſen, die Gemeinde der Heiligen.

Aller vernünftigen Weſen Bewußtſein in Eins vereint, iſt das göttliche Weſen ſelbſt; dieß Bewußtſein Gottes iſt aber nur in der Idee vorhanden, und in der Unendlichkeit erreichbar. Fichte hat hierin den ganz ſpeculativen Inhalt der Wahrheit auf poſitive Weiſe ausgeſprochen, und damit den Kantiſchen Kriticismus, deſſen conſequentere Durchführung er nur ſein wollte, überſchritten. Aber indem er dieſen abſoluten Inhalt in das Zerrbild des unendlichen Progreſſes auseinanderzog, ſo überließ er ſeinem Nachfolger, den Schritt zu thun, dieſen Standpunkt Gottes als das allein Gegenwärtige und Wirkliche, nicht bloß in der Schranke des ſubjectiven Denkens Vorhandene auszuſprechen, während Gott bei Fichte nur ein vorgeſtellter, unwirklicher Gegenſtand des Sehnens blieb; und damit iſt der ächte Inhalt der Philoſophie auf immanente Weiſe durch Schelling in der Deutſchen Philoſophie einheimiſch geworden.

In jener Unwirklichkeit Gottes, die merkwürdiger Weiſe dennoch an den Spinozismus anſtreifte, obgleich in dieſem vielmehr nichts Wirklichkeit hat als Gott, witterte die Mitwelt Fichte's ebenſo Atheismus, als die des Spinoza es in deſſen Syſteme gethan hatte. Fichte wurde förmlich bei den Behörden des Atheismus angeklagt. Doch gerade indem er ſich dagegen rechtfertigen wollte, und ſeine Sätze näher entwickelte, brach der Sturm, dem er zuletzt durch ſeine Entfernung von Jena weichen mußte, nur immer heftiger auf ihn los. Die Ueberzeugung von unſerer moraliſchen Beſtimmung, ſagte er in dieſer Rückſicht, iſt ein Glaube. Ich muß die Ausführbarkeit dieſes Zweckes annehmen; und dieß iſt der Glaube an eine göttliche Weltregierung. Dieſe moraliſche Ordnung iſt das Göttliche, das wir annehmen. Nun war bei Fichte das Göttliche wirklich,

präſent, immanent; denn wenn auch das Ziel in der Unendlichkeit liegt, ſo iſt das Princip, wonach es angeſtrebt wird, in jedem Fortſchritte zum Ziele, in jedem Gliede der Kette dieſer unendlichen Reihe ſchon gegenwärtig. Wir müſſen allerdings dafür halten, daß Gott in jeden Moment der Zeit die ganze Fülle der Ewigkeit einſchließt, wie in jedem Tropfen die ganze Sonne ſich ſpiegelt; und ſo dürfen wir die Allgegenwart, die abſolute Wirklichkeit Gottes verſtehen. So ſpeculativ Fichte aber auch durch dieſe Erklärungen zu Schelling hinſchritt und ihn vorbereitete, ſo wurde doch durch dieſe Verdeutlichung das gemeine Bewußtſein nur noch mehr in der einmal erhobenen Anklage beſtätigt; und alle weiteren Rechtfertigungen Fichte's trugen nur dazu bei, es immer mehr darin zu beſtärken. Wir bedürfen keines andern Gottes, ſagt nämlich Fichte, als die moraliſche Weltordnung, und können keinen anderen faſſen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, noch ein beſonderes Weſen als die Urſache dieſer Weltordnung anzunehmen. In der That, müſſen wir zu Fichte's Schutz hinzuſetzen, wäre Gott von ſeinen Werken, die Urſache von der Wirkung, der Grund vom Begründeten verſchieden: ſo hätte Gott an dieſem Erzeugniſſe ſeiner ſelbſt eine Schranke, ein Andersſein, und damit eine unüberwindliche Endlichkeit. Ein ſolcher Gott, der ein ſolches beſonderes Weſen als Urſache der Welt wäre, würde, um mit Jacobi zu reden, kein Gott mehr ſein, ſondern ein endliches, der Welt nur gegenüberſtehendes Weſen. Nicht alſo die ſind Atheiſten, welche Gott wie Fichte faſſen, ſondern die, welche endliche Verhältniſſe, wie das Volk es thut, auf ihn anwenden.

Dieſes Weſen, fährt daher Fichte fort, ſoll von der Welt unterſchieden ſein und nach Begriffen wirken, alſo

Perſönlichkeit und Bewußtſein haben. Das iſt aber ohne Beſchränkung und Endlichkeit nicht zu denken. Der Begriff Gottes, als einer beſondern Subſtanz, iſt unmöglich und widerſprechend. Gott exiſtirt alſo nur als ſolche moraliſche Weltordnung. Jeder Glaube an ein Göttliches, der mehr enthält, iſt mir ein Gräuel, eines vernünftigen Weſens höchſt unwürdig. Jener außerweltliche Gott iſt die Welt nicht, denn er iſt ja außer der Welt; ſein Begriff iſt ſo durch Negation beſtimmt und damit nicht unendlich, alſo auch nicht Gott. Gott iſt lauter Bewußtſein, reine Intelligenz, geiſtiges Leben und Thätigkeit. Es iſt aber unmöglich, dieſes Intelligente in einen Begriff zu faſſen. Gott iſt eine Ordnung von Begebenheiten, nicht eine Form der Ausdehnung. Gott allein iſt; wir anderen vernünftigen Geiſter leben und weben nur in ihm. Moralität und Religion ſind daher durchaus Eins, indem jede Pflicht nur eine Verfügung der moraliſchen Weltordnung iſt. So nennt Fichte ſeine Religion die Religion des freudigen Rechtthuns. Die theoretiſchen Ideen Kants ſind nun wahrhaft durch die Moral begründet: und nicht nur ſo wie bei ihm, wo wir bloß wiſſen, daß Gott ſei; ſondern Fichte hat auch die nähere Natur Gottes anzugeben ſich bemüht. Dieſem Primat der praktiſchen Vernunft huldigt Cieszkowski, in ſeinem Sendſchreiben an mich, auch durch ſeine Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele, die er nicht, wie Plato und Ariſtoteles, aus der Ewigkeit des Denkens, weil es das bloß Allgemeine ſei, ableiten will, ſondern lediglich aus dem Handeln, als dem bleibenden Perſönlichen, entſpringen ſieht.

Iſt nun Fichte durch dieſe Identificirung von Moralität und Religion über den unendlichen Progreß nicht hin-

aus, ſo iſt noch eine Seite an ihm hervorzuheben, worin er wenigſtens den Verſuch macht, darüber hinwegzukommen. Das iſt die Deduction, die er vom äſthetiſchen Standpunkte giebt: Was in der Moralität nur allmählig und im unendlichen Progreſſe geſchieht, daß iſt auf dem äſthetiſchen Standpunkte unmittelbar vorhanden; ſo daß Alles darin als die freie Thätigkeit unſeres Ich erſcheint. Auf dem transſcendentalen Standpunkt wird die Welt gemacht, auf dem gemeinen iſt ſie gegeben: auf dem äſthetiſchen iſt ſie gegeben, nach der Anſicht, wie ſie gemacht iſt. Mit andern Worten, Fichte iſt zu dem tiefen Gedanken gekommen, daß Beſtimmung und Beſchaffenheit, Sollen und Schranke, Ideal und Verwirklichung in der Kunſt zuſammenfallen. Das Mangelhafte iſt nur, daß die Kunſt bei Fichte ſo als eine vereinzelte Erſcheinung, als ein bloßer Anhang im Syſtem der Welt auftritt. Erſt Schelling hat mit dieſem äſthetiſchen Standpunkte Fichte's Ernſt gemacht, und die Kunſt als die höchſte Wirklichkeit und den vollendetſten Ausdruck des göttlichen Weſens aufgefaßt. Doch bevor der große Fortſchritt, mit dem urſprünglichen Syſtem Schellings, frank und frei gemacht werden konnte, ſehen wir in der Fichte'ſchen Schule mehrere Anläufe dazu, die an den einen oder den anderen Punkt der Fichte'ſchen Denkweiſe anknüpfen, um jener großen Geſtalt entgegenzuſtreben.

Fünfte Vorleſung.

Die Fichte'ſche Schule: Schlegel, Schleiermacher und Novalis.

Die moderne Philoſophie hatte in Fichte das Lieblings-Thema unſerer Zeit überhaupt ergriffen; die Egoität hatte ſich zum Abſoluten gemacht. Es war natürlich, daß der philoſophirende Geiſt auf dieſem Stadium gern verweilte, und dieß Princip nach allen Seiten hin ausbeutete, ehe er ſich entſchließen konnte, in den abſoluten Inhalt des Philoſophirens ſein Ich ſo zu verſenken wie wiederzufinden. Nothwendig war es, daß das Denken bei Fichte ſich als Ichheit in ſeiner Abſolutheit erfaßte, wenn die Philoſophie ein Bewußtſein über ſich ſelbſt erringen ſollte. Denn dieſes Beiſichſein, dieſe Freiheit und Unabhängigkeit, welche im Ich denke liegt, iſt die Bedingung alles weitern Philoſophirens; nur muß dieß Ich ſich nicht in ſeiner Abſtraction auf der Spitze der Individualität halten wollen, ſondern in die Flüßigkeit der Subſtanz aufgehen. Zu dem Ende treibt es ſich aber eben in der Fichte'ſchen Schule recht auf die höchſte Spitze, um durch dieſe Verzerrung von ſelbſt in die wahre Subſtanzialität zurückzukehren, welche eine Objectivität iſt, die ſelbſt das Denken zu ihrem innerſten Princip hat. Wie

aber die Extreme ſich berühren, indem ſie ja auch nur auf dieſe Weiſe in einander umſchlagen können: ſo werden wir hier in einem und demſelben Individuum den Gipfel der Subjectivität finden, die auf dieſer ſchwindelnden Höhe nicht mehr im Stande, ſich zu halten, in eine ſchlechte äußerliche Objectivität übergeht, welche, vom Denken verlaſſen, nicht mehr ein Boden der Freiheit für das Subject bleibt. Erſt aus dieſem Rückfall in das Gebiet der Unfreiheit wird ſich das Subject dann zur immanenten Subſtanzialität und Objectivität erheben können. Das iſt der Entwickelungsgang, den die Fichte'ſche Schule von Friedrich von Schlegel durch Schleiermacher bis zu Novalis macht.

Das Ich iſt ſich einerſeits in Schlegel ſeiner abſoluten Schöpferkraft bewußt, indem es ja bei Fichte das Univerſum aus ſich heraus ſpann. Da es aber andererſeits weiß, daß es durch all ſein Thun das Ideal nicht realiſiren kann, die Schranke des Nicht-Ich ihm unüberwindlich bleibt: ſo iſt es nach Schlegel die Ironie über ſein eigenes Thun, und ſchlägt zuletzt in eine Unterwerfung unter äußere Gebote um, in die ſich die Willkür des Ich nur gefangen giebt. Die Gebote ſind dem Ich aber darum äußerlich, weil es ſelbſt noch nicht der abſoluten Vernunft voll iſt, ſondern in den Schranken ſeiner Individualität feſtgebannt bleibt. Dieſe Schranke muß alſo überwunden, über ſie ſchlechterdings hinausgekommen werden. Dieß geſchieht nun auf eine doppelte Weiſe, entweder indem die Schranke ſelbſt zum Abſoluten gemacht wird; was das Princip Schleiermachers iſt, wonach die Anſchauung eines Jeden in ſeiner Eigenthümlichkeit das Abſolute iſt. Oder, und auch dieſe zweite Seite begründet Schleiermacher noch, das Ich ertödtet ſich in ſeiner Eigenthümlichkeit, wie dieß Novalis durchführte, damit auf dieſe Weiſe aus der

Auflöſung der Schranken des particularen Ich das abſolute Ich, die objective Darſtellung der göttlichen Vernunft, hervorgehe, wie wir ſie in Schellings urſprünglichem Syſtem werden auftreten ſehen.

Die nächſte Conſequenz, die Schlegel aus der Fichte'ſchen Philoſophie zieht, iſt eben der vorhin angegebene Standpunkt der Ironie: Da das Ich weiß, daß es nichts vollbringt, und in der moraliſchen Weltordnung das Gute an und für ſich vollendet iſt, ſo handelt es lieber gar nicht, weil es doch von der Nutzloſigkeit ſeines Handelns überzeugt iſt. So hält es ſich ſelbſt wechſelsweiſe bald für das Höchſte, bald für das Niedrigſte. Es macht ſich die göttliche Faulheit und den Müßiggang zum alleinigen Zwecke des Lebens. Denn jede einzelne Handlung iſt eine Beſchränkung, die geflohen werden muß; nur in der heiligen Stille der ächten Paſſivität und des bloßen Genuſſes können wir uns alſo an unſer ganzes Ich erinnern. Eben in dieſem bloßen Vegetiren iſt aber wiederum das Ich gerade der ſchaffende Proteus, der jede kühnere Welle des Lebens wahrnimmt, ehe ſie verſchwindet. So lebt das Ich in der Sehnſucht nach der ewigen Jugend. Doch iſt nach Schlegel dieſe Sehnſucht nicht, wie bei Jacobi, ein Streben nach einem jenſeitigen, nie erreichbaren Objecte: ebenſowenig ein ewig unbefriedigtes Streben nach dem Ideale der eigenen Bruſt, wie bei Fichte; ſondern dieſes Streben und Nichterreichen iſt das Erreichen ſelbſt, da das Streben ſelbſt, nicht der Gegenſtand des Strebens, der Zweck iſt. In der Sehnſucht ſelbſt, ſagt daher Schlegel, findet das Ich die Ruhe, die es ſucht.

Hier, wo das Ich durch Schlegel den höchſten Gipfel der Subjectivität erklommen hat, iſt ihm ſelbſt nicht mehr

geheuer; es ſchaut von der Höhe ſeiner eigenen Eitelkeit in den Abgrund ſeiner enormen Leerheit herab, und ſchwindelnd berſtet es in ſich zuſammen. Dieſen Proceß des Weltgeiſtes, der der Menſchheit, und zunächſt der Europäiſchen Menſchheit, noch bevorſteht, das einzelne Ich dem Ganzen und deſſen Aſſociationen unterzuordnen, wie ſelbſt Napoleon die Schöpfungen ſeiner Ichheit weltgeſchichtlich in ſich zuſammenſtürzen ſah, hat Schlegel an ſich im denkenden Bewußtſein vollbracht. Dieſe Prätenſion des Beſſerwiſſens, dieſe hohe Meinung von der Vortrefflichkeit ſeines lieben Ich, dieſes hohle Aufſpreizen ſeiner Individualität, dieſe Selbſtſucht, dieß Hervorkehren der eigenen Intereſſen muß gebeugt werden, es koſte, was es wolle: aber nicht mit Verletzung der modernen Freiheit der Subjectivität. Sondern im Objectiven, im Abſoluten, in der Sache, im freien öffentlichen Wettkampf der individuellen Ueberzeugungen und Anſichten ſeine Perſönlichkeit wie zu erhalten ſo aufzugeben und mit ſeinem eigenen Intereſſe dabei zu ſein, darauf kommt es an. Zu dem Ende muß das perſönliche Intereſſe durch das Aſſociations-Princip vollkommen mit dem allgemeinen Intereſſe ausgeſöhnt werden. Dieß zum Weltbewußtſein zu erheben und in Ausführung zu bringen, das iſt die Aufgabe unſerer Zeit. Schlegel, der dieſen innerſten Wendepunkt und Angel der Deutſchen Philoſophie in ſeinem eigenen Buſen ſich drehen fühlte, hat ſo aus ſeiner innern Zeriſſenheit nach einem objectiven Halte ſuchen müſſen, den er aber, ſein Schifflein ganz auf die entgegengeſetzte Seite werfend, nur in der blinden Unterwerfung unter die Gebote der Kirche finden zu können glaubte; und daher erklärt ſich ſeine ſpätere Religionsänderung. Die Schlegelſchen Philoſopheme dieſer ſpätern Zeit ſind alſo der innere Bruch des ſub-

jectiven Idealismus in ſich ſelbſt, wodurch er einen abſo-luten Anker der Feſtigkeit außer ſich ſucht in den Geboten einer von ihm unabhängigen Welt. Indem nun dieſes Streben nach einem fremden und fernen Abſoluten Glaube genannt werden kann, ſo keimt hier aus der Fichte'ſchen Ich-heitslehre eine zweite Glaubensphiloſophie hervor, die aber weſentlich von der erſten Jacobi'ſchen und der neueſten Schel-lingſchen verſchieden iſt, obgleich namentlich die letztere in ſehr engem hiſtoriſchen Zuſammenhang mit ihr ſteht.

Die Jacobi'ſche Glaubensphiloſophie verbleibt nämlich ganz innerhalb der Freiheit des ſubjectiven Idealismus; die Quelle ihres Glaubens iſt eine rein innere, das Ge-müth, das Gefühl, die unmittelbare Anſchauung. Die Quelle der Glaubensphiloſophie Schellings iſt eine ganz äußere, ein Buch, die Bibel, deren jedes Factum, wie er es in ſeinen Vorleſungen über die Philoſophie der Mythologie kürzlich ausgeſprochen hat, mehr Wahrheit habe, als alle Sätze der Hegelſchen Logik. Die Schlegelſche Glaubens-philoſophie ſteht in der Mitte zwiſchen Beiden, weil das Objective nicht allein, wie bei Schelling, ein jenſeitiges Göttliches, ſondern auch, wie bei Jacobi, eine menſchliche Be-ſtimmung iſt: aber nicht mehr, wie bei dieſem, das Gemüth des Menſchen, ſondern die objectiven Verhältniſſe des menſch-lichen Zuſammenlebens; was das ganz Richtige geweſen wäre, das wir ſelbſt als die Zukunft der Europäiſchen Staaten behaupteten, hätte Schlegel darin nur nicht das Princip der Subjectivität ganz erſticken wollen, und jene Verhältniſſe daher bloß von einer dieſelben anordnenden außer-weltlichen Gottheit abhängig gemacht, deren Dienern das Individuum ſich nur blindlings zu unterwerfen habe. Je weiter alſo die ächte Philoſophie in der Autarkie des Denkens

fortſchreitet, eine deſto entartetere Glaubensphiloſophie tritt ihr entgegen, weil die Gegenſätze ſich immer ſchroffer ausbilden, je tiefer die ſie zuſammenfaſſende Einheit iſt. Schelling hat in unſern Tagen hierin das Aeußerſte geleiſtet; ſo daß die ſogenannten Frommen ihn ſchon zu den Ihrigen zählen zu können glaubten. Erſt in Solger gelingt es der denkenden Philoſophie die Glaubensphiloſophie in eine edlere Geſtalt zu bringen, und die Spätlinge einer Hegelſchen Glaubensphiloſophie verſchwinden dagegen als unbedeutende Nachgeburten.

Das charakteriſtiſche Merkmal der Schlegelſchen Glaubensphiloſophie iſt alſo, der in der Geſchichte immer mehr hervorbrechenden Freiheit des Denkens einen Damm entgegenſetzen zu wollen, und zwar durch die eigenen in die Geſchichte einzuführenden Inſtitutionen der menſchlichen Geſellſchaft. Schlegel erſcheint ſo auch politiſch als ein Contre-Revolutionär, wie mit ihm die Reaction in der Philoſophie beginnt, die ſich in Schellings neuem Syſteme vollendete: nur iſt der Unterſchied beider Männer der, daß Schlegel eben noch Kraft beſaß, ſein neues metaphyſiſches Princip auch auf die Staatswiſſenſchaft und andere Gebiete der Philoſophie auszudehnen; wozu Schellingen, wenn er es auch möchte und ſogar verhieß, die ſchöpferiſche Productivität bereits ſeit lange fehlt. Wollte man Beider Standpunkt ſcharf mit einer überrheiniſchen Terminologie bezeichnen, ſo iſt Schlegel mehr ein reiner Monarchiſt, Abſolutiſt und Legitimiſt, während Schelling jetzt einen proteſtantiſchen Ultramontanismus begründen will.

Die Vernunft, ſagt Schlegel, kann von Gott nur einen negativen, nicht einen poſitiven Begriff haben. Alles kann der Menſch wiſſen durch Gott, nichts aber durch ſich ſelbſt; ohne dieſes poſitive Wiſſen würde es völlig unbegreif-

lich bleiben, wie jemals ein Fremdes von Außen in unſer Ich kommen könnte. Die Geſchichte zeigt nun aber eine immer größere Entwickelung der ſubjectiven Freiheit des Menſchen, der ſich durch eigene Vernunft führen will. Dieſes Streben des Menſchen iſt alſo der Antichriſt. Mit dem Kampfe der Gibellinen gegen die päbſtliche Gewalt hat es begonnen. In der Reformation hat dieſe ſubjective Freiheit die Religion durch gänzliche Losreißung von der hiſtoriſchen Ueberlieferung ergriffen. Der Orden der Jeſuiten wendete, jedoch vergeblich, eine Arznei gegen dieß einbrechende Verderben an. Die Franzöſiſche Revolution iſt nur die letzte, gefährlichſte Ausgeburt der Reformation, indem ſich mit derſelben die ſubjective Freiheit auf alle Sphären der Weltlichkeit verbreitet hat. Der Kampf iſt in unſerer Zeit zur höchſten Spitze getrieben worden, und mußte es werden, damit die gute Sache ſiege. Dieſe beſteht aber darin, daß der Menſch ſich der von Außen gegebenen Offenbarung unterwerfe, und die höhere Autorität anerkenne, wie ſie im Vater, im Prieſter, im König gegeben iſt. Die letzte Gewalt iſt die ſtärkſte, weil ſie die ganze Wirklichkeit des öffentlichen Lebens umfaßt. Der oberſte Staatsbeherrſcher iſt der Verweſer der göttlichen Gerechtigkeit, ein bevollmächtigter Executor des Weltgerichts, der nur Gott verantwortlich iſt. Die abſolute Herrſchaft dieſer drei Stellvertreter der Gottheit iſt das Ziel der Geſchichte.

Dieſe Behauptungen Schlegels finden ihren Nachklang und ſtreben nach Realiſirung in vielfachen retrograden Erſcheinungen unſerer Zeit, z. B. in der Sinnesänderung Schellings, über die ſchon Schlegel triumphirte, in ſeiner leiſen Annäherung an den Katholicismus, die ſein Schüler Stahl unverholener ausſpricht, und ebenſo in einer Menge anderer unerfreulicher

Richtungen auf dem Gebiete der Religion und des Staats. Schlegel ſetzt nun hinzu: Für die Erreichung dieſes Ziels bleibt uns in den letzten Jahrhunderten, wo der Zwieſpalt über die Liebe ſiegt, aber nur, als der letzte Leitfaden in dem Labyrinth der Geſchichte, die hiſtoriſche Hoffnung übrig. Schlegel verzweifelt ſo faſt an ſeiner äußerlichen Objectivität, wie er ſeine ironiſche Subjectivität aufgab. Dieſer Mangel des Glaubens an ſich ſelbſt iſt das charakteriſtiſche Merkmal nicht der erſten, natürlichen, ſondern der zweiten, künſtlichen, geſchraubten Glaubensphiloſophie; und Schelling hat ihn mit Schlegel gemein. Daher ſehen wir Schelling nicht allein auf die Sache und ihre Gewalt ſich verlaſſen, ſondern allerhand äußerliche Mittel und Wege gebrauchen und der Philoſophie heterogene Hebel in Bewegung ſetzen, um mit ſeiner neuen Lehre Fuß zu faſſen. Er läßt vor ſeiner Ankunft das Terrain in Berlin durch einen Abgeordneten ſondiren, in öffentlichen Blättern gegen die Hegel'ſche Schule ſcharmützeln, „von der Iſar" zum Rückzug auf kräftige Erwiederungen blaſen, und „nimmt eine Aufregung der Gemüther bei ſeinem Auftreten um ſich herum wahr," die er ſelbſt zum Theil hervorgebracht hat.

Gegen Fichte hat Schlegel freilich den Fortſchritt gemacht, die fehlende Objectivität in die Philoſophie wieder einzuführen; doch indem es dabei weſentlich auf die Natur derſelben ankommt, um entſcheiden zu können, ob ſie ein Fortſchritt ſei, ſo iſt eben zu ſagen, daß es eine ganz ſchlechte Objectivität iſt, aus der zur wahren aufzuſteigen, fortan die Aufgabe der Philoſophie iſt. Auch Schleiermacher fühlt ſich in den Schranken der Fichte'ſchen Wiſſenslehre beengt, und ſehnt ſich nach einer Objectivitätslehre, die er im Schellingianismus auch noch vor deſſen Entſtehung geahndet hat.

Schleiermacher bildet aber zu ſeinem Freunde Schlegel das entgegengeſetzte Extrem, indem das Streben nach Objectivität bei ihm vielmehr ſelbſt nur eine Wendung des ſubjectiven Idealismus iſt, und er ſich ſo mehr zu Jacobi hingezogen fühlt, dem er viel zu verdanken behauptet. Die Subjectivität des Ich war in ſeiner Unterwerfung unter die höhere Autorität zu einer aufzuhebenden Schranke geworden. Dieſer Negation der Individualität ſetzt Schleiermacher nun die poſitive Seite entgegen, jedes Individuum ſelbſt zum Prieſter zu machen; wodurch er im Gegenſatze zum katholiſirenden Schlegel das Princip des Proteſtantismus zur Abſolutheit gebracht hat, indem er nicht nur den Unterſchied des Layen und Prieſters vollkommner, als ſelbſt der Proteſtantismus, aufhob, ſondern jedes Individuum in ſeiner Eigenthümlichkeit zum offenbarenden Werkzeuge der göttlichen Vernunft machte. So war die Schranke des Ich nicht mehr eine ſubjective Beſtimmung und verſchwindendes Accidenz in der Einen allgemeinen Subſtanz; ſondern jede Individualität war zum objectiven Spiegel des Weltgeiſtes geworden, der ſich eben darin gefällt, ſich in der bunten Mannigfaltigkeit der Individualität auf unendliche Weiſe darzuſtellen. Aber auch in Schleiermacher, wie in Schlegel, iſt dieſer Widerſpruch, das Ich als das Höchſte und Niedrigſte zu wiſſen; und Schleiermacher hatte zu ſehr ein Spinoziſtiſches Element in ſich aufgenommen, um nicht zuletzt dieſe zerſplitterte Objectivität der vielen eigenthümlichen Iche wieder in Eine allgemeine Eigenthümlichkeit, die ihm das allein Seiende iſt, zurückzunehmen. Das iſt ungefähr der Gang der Schleiermacherſchen Gedanken-Entwickelung.

Der urſprüngliche Zuſtand des Selbſtbewußtſeins, ſagt Schleiermacher, iſt das ſchlechthinige Abhängigkeits-

gefühl des Individuums von dem Zuſammenſtimmen aller Wirkungen des Univerſums, das Eingepflanztſein des Göttlichen im menſchlichen Bewußtſein. Wegen dieſes Aufgehens und Eins-Seins des Individuums mit dem Ganzen, findet es ſich in Liebe zum Univerſum hingezogen. Die Betrachtung des Frommen iſt nur das unmittelbare Bewußtſein von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und durchs Unendliche. Das iſt Religion. Sie iſt das Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, im Einen und Allen, in Gott, habend und beſitzend Alles in Gott und Gott in Allem. Wer einen Unterſchied macht zwiſchen dieſer und jener Welt, bethört ſich ſelbſt; alle, die Religion haben, kennen nur Eine. Der Fromme ſpürt überall nur Handeln aus Gott, Einheit der Natur und der Vernunft. Die Aufgabe der Sittenlehre, das höchſte Gut, iſt dieſe vollendete Durchdringung der Natur durch die Vernunft, ſo daß Alles nur als ein Werk der Vernunft erſcheint. Freilich bleibt dieſe Aufgabe bei Schleiermacher auch nur in der unendlichen Annäherung begriffen, indem er Natur und Vernunft mit zwei Linien vergleicht, die in der Mathematik Aſymptoten genannt werden, indem ſie nie gänzlich zuſammenfallen.

Auch über Perſönlichkeit Gottes und Unſterblichkeit der Seele, Fragen, die uns eben bei der Darſtellung der neueſten Philoſophie noch weiter beſchäftigen werden, hat Schleiermacher ſchon ſehr richtige Beſtimmungen. Doch indem die beſtimmte menſchliche Eigenthümlichkeit jedes Individuums auf dieſer Erde zum Abſoluten gemacht wird, ſo kommt freilich heraus, daß Gott, als dem in allen dieſen Eigenthümlichkeiten ſich manifeſtirenden Weltgeiſte, keine beſondere Perſönlichkeit übrig bleibt; denn

das Göttliche iſt eben dieſe Eigenthümlichkeit aller Individuen ſelbſt. Weil ferner die Eigenthümlichkeit ſchon auf der Erde die Abſolutheit erreicht, ſo bedarf ſie zu ihrem vollſtändigen Daſein nicht einer in einem andern Leben fortgeſetzten Dauer, die Schleiermacher eben nicht anerkennt. Das Univerſum, ſagt er daher, offenbart ſich in jedem Augenblicke. Den Weltgeiſt zu lieben und freudig ſeinem Wirken zuzuſchauen, iſt Religion; die Gottheit aber dann wieder als einen einzelnen Gegenſtand hinſtellen, iſt leere Mythologie. Ein perſönliches Daſein iſt immer ein von andern ſich unterſcheidendes, andere neben ſich ſetzendes. Das Ziel der Religion iſt daher vielmehr, die Umriſſe unſerer Perſönlichkeit zu erweitern und allmählig verſchwinden zu laſſen: und zwar ſchon hier im Einen und Allen leben, das iſt Religion und ihre Unſterblichkeit. Ein endliches Daſein ſich als unendlich dauernd denken, iſt unmöglich. So iſt auch hier, wie bei Schlegels urſprünglichen Anſichten, die Sehnſucht nach einem fernen Jenſeits in den Genuß der gegenwärtigen Gottheit umgewandelt.

Wenn aber die Eigenthümlichkeit ſo zum abſoluten Princip der Wahrheit gemacht wird, ſo iſt nicht das Denken, ſondern das Gefühl das Höchſte; und dieß iſt, ſagt Schleiermacher, das Hauptwort meiner Rede. Denken muß jeder unter denſelben Umſtänden, wie der Andere; fühlen wird Jeder unter denſelben Umſtänden anders. Das Denken leitet uns durch Dialektik auf Gegenſätze, die aber in der Dialektik ſelbſt ebenſo auch wieder zur Einheit zurückgeführt werden. Die höchſten Gegenſätze ſind die von Wiſſen und Sein. Wie aber Natur und Vernunft nie abſolut zuſammenfallen, ſo auch nicht Sein und Wiſſen, welche eben ihre logiſchen Grundlagen bilden. So wiſſen

wir wohl durch das Denken, was das Höchſte ſei, nämlich die Einheit der höchſten Gegenſätze; aber weil wir dieſe Einheit, die auch als die Einheit von Gott und Welt erſcheint, im Denken nicht auf poſitive Weiſe erfaſſen können, ſo bleibt die Philoſophie nur im Negativen ſtehen, und erſt im Gefühle iſt das Poſitive gegeben. Hier ſieht man Schleiermachers Anſichten aus den Schlegelſchen entſtehen, und mit ihnen zuſammen den eigentlichen Grund des Schellingſchen Unterſchiedes einer poſitiven und negativen Philoſophie legen: nur daß, an die Stelle des etwas abgenutzten Gefühls, bei Schelling ein freies Denken (denn Denken ſoll man doch jetzt einmal in der Philoſophie) getreten iſt, das ſich aber nicht weſentlich von der Willkür des Fühlens unterſcheidet. In allem dieſen dröhnt aber doch, nur mit mehr oder weniger Bewußtſein, der Kantiſche Kriticismus noch nach, dem zufolge wir durch unſeren Verſtand das Anſich nicht erreichen können, indem die Ideen für denſelben ein Grenzbegriff von rein negativer Bedeutung ſind.

Darin aber unterſcheidet ſich Schleiermacher von Kant, daß er an die Stelle des Primats der Handlung gewiſſermaßen ein Primat des Gefühls ſetzt. Den Hauptſitz deſſelben verlegt er in die Religion, welche das Höchſte ſei, was der Menſch beſitze. Jeder, ſagt Schleiermacher, hat ſeine eigene Religion. Der religiöſe Redner ſoll alſo nicht auftreten, um eine fertige Religion vorzutragen und mitzutheilen; ſondern er ſoll nur ſprechen, damit er in einem Jeden eigenthümliche religiöſe Gefühle erwecke. Jeder hat dann wieder, wie in der Brüdergemeinde, der Schleiermacher urſprünglich angehörte, daſſelbe Recht und dieſelbe Pflicht, ſeine Gefühle auszuſprechen, um dann ſeinerſeits Andere zu neuen Gefühlen anzuregen; denn nur dadurch

kann die Darſtellung lebendig werden. Die religiöſe Gemeinde hat alſo kein beſtehendes Dogma, ſondern ſucht erſt aus der gegenſeitigen Mittheilung der eigenthümlichen Weltanſchauungen Aller die wahre Dogmatik hervorgehen zu laſſen. Dieß ſind vornehmlich die Sätze, wodurch Schleiermacher die proteſtantiſche Anſicht auf die Spitze getrieben hat; die ganze Wahrheit iſt der ſubjectiven Virtuoſität des religiöſen Künſtlers anheim gegeben, und damit in die unendliche Atomiſtik eines ſubjectiven Glaubens zerſplittert, aus der man nicht recht einſieht, wie eine allgemeine Ueberzeugung hervorgehen könne. Jener Blick ins Innere der Eigenthümlichkeit, den ein Individuum dem andern in vertraulicher Mittheilung eröffnet, bleibt für Schleiermacher auch das Köſtliche, was der Menſch dem Menſchen bieten könne. Auf die äußere Darſtellung dieſes Innern im Handeln kommt es ihm dabei weniger an, weil es zufällig ſei, ob Jeder die Fülle des Guten und Wahren, die ſeine Gefühle im Innern bergen, auch in der äußern That darzuſtellen vermöge. Für alles Mißlingen in der Außenwelt entſchädige dieſe Selbſtbetrachtung der Vortrefflichkeit, dieſer Monolog des eigenthümlichen Ich mit ſich ſelbſt.

Wenn Schleiermacher auf dieſe Weiſe, beſonders in ſeinen frühern Schriften, an den Hochmuth des ironiſchen Ich bei Schlegel erinnert: ſo kehrt er dann doch auf eine wahrhaftere Weiſe, als dieſer, zu einer Objectivitätslehre zurück, indem er ſich das proteſtantiſche Princip der ſubjectiven Freiheit zu erhalten wußte. Dieſe Objectivität iſt eben nicht, wie bei Schlegel, eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, ſondern entwickelt ſich conſequent aus dem Schleiermacherſchen Principe. Denn wenn die Vielheit der Iche die wahre Darſtellung des Abſoluten iſt, ſo ſind ſie eben im ſteten Streben

begriffen, durch Austauſch ihrer Eigenthümlichkeiten die objective Wahrheit aufzufinden. In der Ethik faßt Schleiermacher daher die Geſelligkeit als die Tendenz, die Schranken der Perſönlichkeit zu durchbrechen und der Repräſentant der Gattung zu werden, aber eben mit ſeiner Eigenthümlichkeit. Das iſt in der That das wahre Socialitäts-Princip, das ſeine Wurzeln in der Wirklichkeit erſt jetzt nur kaum zu ſchlagen anfängt.

Indem Schleiermachern nun nicht entgehen konnte, daß das Eigenthümliche als ſolches ein inadäquater Ausdruck des Allgemeinen ſei, das Eigenthümliche aber doch Princip bleiben ſollte: ſo ſetzt er eine privilegirte Eigenthümlichkeit, die Perſönlichkeit Chriſti, als den höchſten Ausdruck des Abſoluten. Er iſt das Eine Eins, in welchem die Vielen ſich Eins wiſſen ſollen. So nimmt er im Leben des Individuums zwei Quellen der Freude an, die gefeiert werden ſollen: Der Geburtstag iſt das Beſchloſſenſein in einem beſtimmten Gefühle, die Weihnachtsfeier das allgemeine Gefühl, worin wir die menſchliche Natur feiern, wie ſie aus dem göttlichen Princip anerkannt iſt. Der Erdgeiſt, die Menſchheit, iſt ohne Fehl und kein Werden; nur dem Einzelnen kommt Beides zu, er will aber Eins ſein mit dem Menſchen an ſich. Nur wenn der Einzelne die Menſchheit als eine lebendige Gemeinſchaft der Einzelnen anſchaut und erbaut, ihren Geiſt und ihr Bewußtſein in ſich trägt, und in ihr das abgeſonderte Daſein verliert und wiederfindet, nur dann hat er das höhere Leben und den Frieden Gottes in ſich. Dieſe Gemeinſchaft, das Selbſtbewußtſein der Menſchheit im Einzelnen, iſt die Kirche. Wir ſuchen einen Punkt, von dem dieſe Mittheilung ausgegangen; weil in Chriſtus dieß Selbſtbewußtſein des Erdgeiſtes zuerſt er-

wachte, ſo iſt er das Fleiſch gewordene Wort Gottes. In dem Gottmenſchen ſind alſo alle Eins; denn Einer muß dieſe Identität darſtellen. In Chriſti Geburt ſieht Jeder ſomit ſeine höhere Geburt; und daher iſt die allgemeine Freude der Charakter des Weihnachtsfeſtes. Jede Mutter muß in ihrem Kinde die Geburt des göttlichen Kindes feiern. Es kommt aber bei der Erlöſung mehr auf einen an und für ſich ſeienden Rathſchluß, als auf empiriſche Thatſachen an. Die äußeren hiſtoriſchen Nachrichten über Chriſtus mögen noch ſo widerſprechend ſein, und ſeine ganze hiſtoriſche Exiſtenz in Zweifel ziehen laſſen: ſo bleibt die Idee doch immer eine nothwendige, und iſt die wahre Grundlage der chriſtlichen Religion; wogegen jenes Aeußerliche mehr als etwas bloß Mythiſches erſcheint. Schleiermachers Glaubensphiloſophie geht ſo hiermit in Jacobi's Fußſtapfen, der ebenfalls die innere Offenbarung zum Princip machte; und Schleiermachers Chriſtenthum iſt ſo auch nicht die Religion des hiſtoriſchen Chriſtus, ſondern die der ewigen Menſchwerdung.

Hiermit hat Schleiermacher aber zugleich ſeinen eigenen Standpunkt überſchritten, und ſeinem etwas jüngern Freunde Novalis die Bahn gebrochen, der nun die Negation des individuellen Ich zur Hauptaufgabe ſeines Philoſophirens machte, und ſo den objectiven Idealismus Schellings unmittelbar vorbereitete: Der ächt philoſophiſche Act iſt Selbſttödtung unſeres empiriſchen Ich, um unſer transſcendentales Ich, unſer beſſeres und höheres Selbſt zu erreichen. Das iſt der Durſt, die gewaltige Sehnſucht nach dem Zerfließen. Der höchſte Satz aller Wiſſenſchaft iſt alſo Ich = Nicht-Ich. Die Natur iſt ein ſyſtematiſcher Plan unſeres Geiſtes. Alle Menſchen ſind nur Variationen Eines vollſtändigen Individuums; unſer eigener ſittlicher Wille

iſt Gottes Wille. Das Gewiſſen iſt der eingeborne Mittler jedes Menſchen. Gott erſcheint nicht einzeln, ſo wenig als der Staat, ſondern in tauſend mannigfaltigen Geſtalten. Für das große Ich iſt das gewöhnliche Ich und Du nur Supplement. Wir ſind gar nicht Ich; wir können und ſollen aber Ich werden, wir ſind Keime zum Ich-Werden. Wir ſollen Alles in ein Du, in ein zweites Ich verwandeln; nur dadurch erheben wir uns ſelbſt zum großen Ich, das Eins und Alles zugleich iſt. Gott iſt in dem Augenblicke, da ich ihn glaube; angewandter irdiſcher Glaube iſt Wille. Das Chriſtenthum iſt die Grundlage eines neuen Menſchenthums. Jetzt regt ſich nur hie und da Geiſt. Wann wird der Geiſt ſich im Ganzen regen? Wann wird die Menſchheit in Maſſe ſich ſelbſt zu beſinnen anfangen? O! daß der Geiſt der Geiſter Euch erfüllte, und Ihr abließet von dieſem thörigten Beſtreben, die Geſchichte und die Menſchheit zu modeln und Eure Richtung ihr zu geben. Iſt ſie nicht ſelbſtſtändig, nicht eigenmächtig? Alles, was in der neueſten Zeit geſchehen, verräth dem hiſtoriſchen Auge eine univerſelle Individualität, eine große Verſöhnungszeit, einen Heiland, der, wie ein ächter Genius unter den Menſchen einheimiſch, unter zahlloſen Geſtalten den Gläubigen ſichtbar, als Brod und Wein verzehrt, als Geliebte umarmt, als Wort und Geſang vernommen wird u. ſ. w. (Die Religion der ewigen Menſchwerdung iſt hier am klarſten ausgeſprochen.) Frankreich verficht einen weltlichen Proteſtantismus. Sollten auch weltliche Jeſuiten nun entſtehen, und die Geſchichte der letzten Jahrhunderte erneuert werden? Die anderen Welttheile warten auf Europa's Auferſtehung, um ſich anzuſchließen und Mitbürger des Himmelreichs zu werden.

Fichte, der ſeit der ſchon erwähnten Kataſtrophe, die ihm den Jenaer Lehrſtuhl koſtete, in Berlin verweilte und daſelbſt die Bekanntſchaft von Schleiermacher und Schlegel machte, hatte einige Zeit geſchwiegen, während ſeine Schule die Conſequenzen aus ſeinem Syſteme zog; und als er nun dieſe hellen Funken der Glaubensphiloſophie in geiſtreichen Lichtſtrahlen überall herausbrechen ſah, ſo nahm er ſie nicht nur ihrem Inhalte nach an, ſondern wollte ſie auch aus ihrer Gefühlsform in die Form des Denkens umſetzen, indem er ſie auf die Wurzeln ſeines Syſtems zurückführte. Einerſeits befreit er ſich ſelbſt dadurch von dem Vorwurf des Atheismus, indem er der Idee Gottes nunmehr größere Poſitivität zuſchrieb, als in ſeinem urſprünglichen Syſteme möglich war. Andererſeits brachte er damit die Philoſophie, die ſich in ſeiner Schule in die Jacobi'ſche Glaubensphiloſophie zurückzuverirren Gefahr lief, wieder auf die ächte Fährte des Denkens. Er that damit das gerade Gegentheil von Schelling, der vielmehr unter allen Mitgenoſſen ſeiner Schule einer der erſten war, welcher, nachdem er in ſeiner Jugend der Intelligenz die Ehre gegeben hatte, ins Lager der Glaubensphiloſophen, wenn auch das Panier der Denkphiloſophie mitnehmend, hinüberfloh. Auch noch bis auf die heutige Stunde iſt Schellingen keiner ſeiner Schüler darin vorangeeilt, wie keine Glaubensphiloſophie irgend eines Natur-Philoſophen zu einer ſolchen Verläugnung des Denkens gekommen iſt, als gerade die Schellingſche; denn der Name freies Denken, den ſie ihrem Inſtrumente giebt, thut, wie ſich zeigen wird, nichts zur Sache.

Sechste Vorleſung.

Das umgebildete Syſtem Fichte's.

Sprechen wir auch von einer Umgeſtaltung der Fichte'ſchen Philoſophie, ſo wollte doch Fichte ſelbſt ſeinen Standpunkt gar nicht geändert haben, und proteſtirte gegen jede derartige Zumuthung: Die Ichform ſei und bleibe die Wurzel alles Wiſſens; und die Sätze ſeiner Schule, ja des Schellingſchen Syſtems, die er nunmehr in ſeine neue Lehre hineinarbeitete, ſollen ſich alle aus der alten entwickeln laſſen. Wenn man dieß nicht in ſeiner Wiſſenſchaftslehre geſehen habe, ſo ſei dieß nicht ihre Schuld, ſondern die der Leſer geweſen. Einem Philoſophen kann jedoch nur das als ſein Verdienſt angerechnet werden, was ausdrücklich in ſeinen Worten enthalten iſt, nicht, was erſt durch eine weitere Analyſe aus ſeinen Gedanken herausgebracht werden kann; denn dieß herausgebracht zu haben, iſt ja eben das Verdienſt ſeines Nachfolgers. So gerieth Fichte hier mit Schelling in einen Streit, in welchem ſich Beide gegenſeitig des Plagiats beſchuldigten, indem Fichte behauptete, ſeine Wiſſenſchaftslehre enthalte ſchon die Schellingſchen Sätze: und Schelling, Fichte trage jetzt die ſpätere Philoſophie in die frühere hinein. Hat nun auch Schelling hier der Sache nach Recht, und iſt es auch Fichten nicht gelungen, den

Schellingſchen Standpunkt vollkommen zu erreichen: ſo iſt doch anzuerkennen an Fichte einerſeits das Beſtreben, ſich zu dem höhern Standpunkt heraufzuſchwingen, andererſeits das Bewußtſein über die Natur des Fortſchritts in der Philoſophie, daß nämlich das ſpätere Syſtem an ſich ſchon im frühern enthalten ſei. Schelling aber, ſtatt in ſeinen ſpätern Entwickeluugen ſich ſeinen Nachfolgern entgegenzuheben, fällt vielmehr in ein gebundenes Philoſophiren zurück, welches die äußerliche Objectivität Schlegels noch überbietet, nachdem er ſelbſt der geweſen war, der die wahre Objectivität in ihrer vollendetſten Geſtalt aufgeſtellt hatte.

Die Umkehrung des Fichte'ſchen Standpunkts beſteht nun hauptſächlich darin, daß Fichte das abſolute Ich, welches auch in ſeiner urſprünglichen Wiſſenſchaftslehre überall durchbrach, nun nicht mehr hinter den Couliſſen ließ, ſondern auf die Scene brachte, und als das wahrhaft Objective allen Entwickelungen des Denkens von vorn herein zu Grunde legte: Die Wiſſenſchaftslehre ſchneidet alles Individuelle und Perſönliche rein ab, läßt alles einzelne Wiſſen fallen und faßt es in ſeiner Einheit auf. Es iſt nur Ein Sein ſchlechthin durch ſich ſelbſt; dieſes Sein iſt reines Leben, es iſt Gott, das Urprincip der Welt des reinen Gedankens. Da durch ſein Sein alles mögliche Sein gegeben iſt, ſo kann weder in ihm noch außer ihm ein neues Sein entſtehen. Soll das Wiſſen nun dennoch ſein, und nicht Gott ſelbſt ſein: ſo kann es, da nichts iſt denn Gott, doch nur Gott ſelbſt ſein, aber außer ihm ſelbſt. Gottes Sein außer ſeinem Sein, ſeine Aeußerung, in der er ganz iſt, was er iſt, und doch auch in ihm ſelbſt ganz bleibt, iſt das Bild oder Schema des göttlichen Lebens. Das Wiſſen iſt alſo das unendliche Streben, wirklich zu werden dieſes Bild

Gottes, das es aber eben, weil dieſes Streben unendlich iſt, nie wird. So kommt Fichte, wie nah er auch an Schelling anſtreiſt, nicht über den unendlichen Progreß und den Dualismus eines von Gott noch unterſchiedenen Wiſſens hinaus. Setzt er auch hinzu, Gott iſt nicht die Urſache des Wiſſens, ſondern das Wiſſen ſelbſt, ſo bleibt daſſelbe doch immer nur eine Entäußerung Gottes.

Nichtsdeſtoweniger faßt Fichte das Verhältniß des Individuums zu dieſem allgemeinen Sein ſehr ſchön auf: Das Ich denkt nicht, ſondern das Wiſſen denkt; die Thätigkeit des Ich iſt bloße Reproduction des urſprünglichen Lebens des Wiſſens. Das Individuum denkt dieſes Wiſſen nicht als Individuum, ſondern eben ſelbſt als das Eine und ganze Leben mit Vernichtung ſeiner Individualität. Die Vernunft, das allgemeine Denken, das Wiſſen ſchlechthin iſt höher, denn das Individuum; das Individuum beſitzt ſie nicht als ſein Accidenz. Wohl dem Individuum, das von der Vernunft beſeſſen wird! Mit dieſem allgemeinen Denken iſt jedoch die Individualität immer vereinigt; denn nur in dieſer bricht das Leben zur Sichdarſtellung und zum Bewußtſein überhaupt hervor. Die Wurzel aller Wirklichkeit iſt das Ich; außer der individuellen Form giebt es kein Handeln. Alle Individuen zuſammen machen das Eine gemeinſame Ich aus, wobei es in eines Jeden eigener Macht liegt, welchen Antheil er an der Fortgeſtaltung der Welt nehmen will.

Die Stufen der neuen Wiſſenſchaftslehre, Sinnlichkeit, Denken und Handeln, entwickelt Fichte nun auf folgende Weiſe: Da das Wiſſen nicht todtes Sein, ſondern, wie Gott, Leben iſt, ſo iſt es das reine Vermögen zur Verwirklichung deſſen, was in ihm liegt, nämlich ein Bild des gött-

lichen Lebens zu ſein. Damit das Wiſſen ſich aber als dieſes abſolute Vermögen ſichtbar werde, muß es ſich zuerſt als ſollendes und könnendes Vermögen ſehen, ehe es ſich als die wirkliche Vollziehung dieſes Vermögens ſieht. Im erſten Falle ſieht ſich das Wiſſen noch nicht als Schema des göttlichen Lebens, noch mehr bleibt ihm das erſchaffende Vermögen ungeſehen. Das Wiſſen durch dieß unmittelbar unſichtbare Princip nennen wir Anſchauung, zufolge welcher Erkenntniß ein objectiv und unabhängig vom Wiſſen ſein Sollendes herausgeſetzt wird. Die Natur iſt durchaus nichts weiter, als der durch abſolutes Denken gebildete Gegenſatz gegen die abſolute Kraft des freien und geiſtigen Lebens, um ſie, die für ſich ſelbſt unſichtbar iſt, ſichtbar zu machen. Die Sinnenwelt iſt die abſolute Entäußerung, die das ganze und Eine Leben in ſeiner bloßen Möglichkeit darſtellt. Die Natur bleibt uns bloße Schranke, Negation; ſie iſt darum durchaus nicht Bild Gottes, ſondern nur dasjenige, worein Gott zu bilden iſt. Wir, die vernünftigen Iche, ſind das Bild Gottes, und die Natur iſt unſer Bild. Dieſem Gebiet kommt durchaus kein wahrhaftes Sein zu; es iſt lediglich das Mittel, woran das Einzige, das da iſt, ſichtbar wird.

Die Anſchauung einer Sinnenwelt war nur dazu da, daß an dieſer Welt das Ich als abſolut Sollendes ſich ſichtbar würde. In der Sinnenwelt ſollte das Ich ſich nur als das Sollen des göttlichen Lebens ſichtbar werden. Jetzt im Denken erſieht es ſein Sollen. Das Wiſſen iſt durchs Denken eingeſehen als ſein könnend allein Schema des göttlichen Lebens. In dieſem Denken habe ich das Wiſſen nicht unmittelbar, ſondern nur in einem Schema: noch weniger unmittelbar das göttliche Leben, ſondern dieſes nur

in einem Schema des Schema, in einem doppelt ertödteten Begriffe. Das abſolute Vermögen der Beſinnung, welches ich zufolge meines Seins aus Gott habe, offenbart ſich aber als ein Erſehen des Soll, daß Ich ſoll. Indem ich das nichtige Anſchauen und das leere Intelligiren fallen laſſe, und mit abſoluter Freiheit und Unabhängigkeit mein Vermögen vollziehe, erſcheint mir dieß Wiſſen jetzt unmittelbar als das, was ich ſchlechtweg ſoll. Dieß Wiſſen iſt ſchlechthin durch ſich ſelbſt, wie es iſt, ſo wie das göttliche Leben, deſſen Schema es iſt.

So bleibt Fichte auch hier noch beim Primat der praktiſchen Vernunft: Durch die Kraft ſoll ich, als Princip der Sinnenwelt, darſtellen in ihrer Sphäre, was ich als mein wahres Weſen in der überſinnlichen Welt anſchaue. Was in der Einen Welt des Gedankens ſchlechthin Eines iſt, das, was ich ſoll, wird in der Welt der Anſchauung für meine Kraft eine unendliche Aufgabe, an der ich zu löſen habe in alle Ewigkeit. Laßt dieſe Kraft nun ablaufen ins Unendliche, wie ſie muß: der Wandel iſt nur in ihren Producten, keinesweges in ihr ſelbſt. So iſt denn der Wille derjenige Punkt, in welchem Intelligiren und Anſchauen oder Realität ſich innig durchdringen. In ihm iſt das Vermögen vollſtändig erſchöpft, und das Schema des göttlichen Lebens zur Wirklichkeit erhoben. — So endet die neue Wiſſenſchaftslehre in den Rath, ſich dem an uns ſichtbar werden ſollenden göttlichen Leben hinzugeben; und daher ſtammt auch die Rednerei des jüngern Fichte, daß die Philoſophie ſich zum Leben wenden ſolle. Ja, dieſer Satz iſt das Stichwort aller Glaubensphiloſophen von Schlegel bis zum Neoſchellingianismus herunter. Freilich muß die Philoſophie dieß thun! Aber nicht, wie alle dieſe Glaubensgenoſſen wollen, nach-

dem ſie ſich fallit erklärt hat, ſondern vielmehr als der ſich in der Wirklichkeit durchſetzende Gedanke; und dieß iſt in der That das Ziel, wohin jetzt die Weltgeſchichte mit der Anſpannung aller ihrer Nerven dringt.

In der Sittenlehre macht Fichte daher ſehr ſchön den Begriff zum Grunde der Welt, zum abſolut erſten Bilde, aus dem alles Sein hervorgeht: Durch den Begriff als Weltſchöpfer entſteht eine neue Welt, ein Nicht-Ich. Unſere Aufgabe iſt, ein vollſtändiges Bild des Phänomens des wahren Ich bis herunter in die Körperwelt aufzuſtellen. Das große allgemeine Ich iſt das geſammte Menſchengeſchlecht, das Fleiſch gewordene Wort. Das individuelle Ich muß ſich erſcheinen nur als Erſcheinung, und nicht als ſelbſtſtändiges Sein. Warum wollteſt Du denn nicht die Macht des Begriffes rein in Dir walten laſſen, gleichſam auf ihre eigene Verantwortung? In uns als eigene Kraft iſt gar nichts Gutes. Nur die an meine Perſönlichkeit geknüpfte Seite des göttlichen Rathſchluſſes iſt das wahrhaft Seiende an mir; alles Uebrige, was ich mir noch beimeſſe, iſt Schatten, Traum, Nichts. Das ſittliche Ich iſt das unmittelbare Leben des wahren Begriffs, ein Gedanke Gottes; und damit iſt es ſich gänzlich darin vernichtet. Zugleich iſt es ſich der ewigen Fortdauer ſeiner Perſönlichkeit bewußt; denn dieſe iſt eben der Begriff. Alle müſſen ihren beſonderen Charakter in Einen verſchmelzen, damit die ganze Gemeinde daſtehe in Einem Sinne.

Hier in dem Principe der Sittlichkeit ſehen wir namentlich, wie Fichte die Gedanken ſeiner Schule, beſonders Schleiermachers und Novalis', benutzt hat; doch bleibt er nicht bei der individuellen Sittlichkeit, noch auch bloß bei der Ertödtung des particularen Ich ſtehen, ſondern geht

näher auf die objective Geſtalt der Sittlichkeit in der Geſchichte ein, und giebt uns alſo eine Philoſophie der Geſchichte. Der Zweck des Erdenlebens der Menſchheit, ſagt er, iſt der, daß ſie in demſelben alle ihre Verhältniſſe mit Freiheit nach der Vernunft einrichte, ſich zum reinen Abdruck der Vernunft ausbilde. Aber der eigentliche Zweck des Daſeins iſt doch nicht das Vernünftigſein, ſondern das Vernünftigwerden durch Freiheit. Mit eigener Kraft ſoll die Menſchheit ſich wieder zu dem machen, was ſie ohne alles ihr Zuthun geweſen; und darum muß ſie aufhören, es zu ſein. Dabei iſt es zwar die Nothwendigkeit, welche uns leitet und unſer Geſchlecht: keinesweges aber eine blinde, ſondern die ſich ſelber vollkommen klare, durchſichtige, innere Nothwendigkeit des göttlichen Seins; und erſt nachdem man unter dieſe ſanfte Leitung gekommen, iſt man wahrhaft frei geworden, und zum Sein hindurchgedrungen.

So giebt Fichte nun die verſchiedenen Stufen an, welche das Menſchengeſchlecht in der Geſchichte bereits durchlaufen hat, oder noch durchlaufen muß, um den Weltplan auszuführen: Im erſten Zeitalter leitet die Vernunft das Menſchengeſchlecht durch bloßen Inſtinct, alſo als Naturkraft, noch nicht vermittelſt der Freiheit; dieß iſt der Stand der Unſchuld des Menſchengeſchlechts. Die zweite Epoche iſt diejenige, wo dieſer Inſtinct ſchwächer geworden iſt, und nur in einigen Auserwählten ſich ausſpricht, — das Zeitalter der Heroen. In ihm wird die Befreiung vom Naturinſtinct dadurch eingeleitet, daß dieſe Heroen ihn in eine für Alle zwingende Autorität umwandeln wollen, die nun die anderen Individuen zu brechen ſtreben. Dieß iſt der Stand der anhebenden Sünde, weil hier poſitive Lehr- und Lebensſyſteme auf-

treten, welche einen blinden Glauben und unbedingten Gehorſam fordern. In der dritten Epoche befreit ſich das Menſchengeſchlecht unmittelbar von der Autorität, und dabei mittelbar vom Vernunftinſtinct und der Vernunft überhaupt; es iſt dieß das Zeitalter der vollkommenen Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit, der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit.

Bei dieſem dritten Zeitalter verweilt Fichte nun länger, weil er es für dasjenige hält, in welchem das Menſchengeſchlecht jetzt ſteht; und wir müſſen das tiefe Bewußtſein anerkennen, was Fichte über unſere Zeit hat, in welcher in der That das Princip der Subjectivität, nur ſich und ſeinem eigenen Meinen und Fühlen zu folgen, die höchſte Spitze erreicht hat, wie es an der Fichte'ſchen Philoſophie ſeinen höchſten Ausdruck fand. Deßhalb aber iſt dieſe Darſtellung Fichte's ſo wichtig, weil ſie mit der Schilderung der höchſten Zerriſſenheit, wohin Philoſophie und Wirklichkeit in unſerer Zeit gekommen ſind, auch die Hülfe angiebt, um ſich auf einen höheren Standpunkt emporzuſchwingen. Die Grundmaxime derer, ſagt Fichte, die auf der Höhe des Zeitalters ſtehen, iſt: durchaus nichts als ſeiend und bindend gelten zu laſſen, als dasjenige, was man klärlich verſtehe und begreife. Als das Zeitalter der leeren Freiheit, macht es ſein ſtehendes, ſchon vorhandenes Begreifen zum Maßſtabe des Seins; es hat ein gewiſſes Maß von Begriffen, und einen beſtimmten gemeinen Menſchenverſtand ſchon fertig und bei der Hand, die ihm ohne die mindeſte Arbeit eben angeboren ſind; es weiß alle Dinge, ohne je etwas gelernt zu haben, und urtheilt über Alles, was ihm vorkommt, ohne jemals der vorhergehenden Prüfung zu bedürfen. Dieſer vorhandene Begriff und angeborne Ver-

ſtand, auf den das Zeitalter fußt, iſt nichts Anderes, als der bloße Naturtrieb der Selbſterhaltung und des perſönlichen Wohlſeins, der reine und nackte Egoismus. Es iſt der größte Irrthum und der Grund aller übrigen Irrthümer, welche mit dieſem Zeitalter das Spiel treiben, wenn ein Individuum ſich einbildet, daß es für ſich ſelber da ſein und leben, und denken und wirken könne. Die Gattung, gerade das Einzige, was da wahrhaft exiſtirt, verwandelt ſich dieſem Zeitalter in eine leere Abſtraction. Da ſein ganzes Weltſyſtem lediglich durch die Mittel der perſönlichen, ſinnlichen Exiſtenz erſchöpft wird, ſo iſt der bloß ſinnliche Erfahrungsbegriff ihm die einzig mögliche Quelle aller Erkenntniß, und die Ideen einer höhern Welt und ihrer Ordnung ſind ihm nicht aufgegangen. Die Vernunft und mit ihr alles über das ſinnliche Daſein der Perſon Hinausliegende iſt ihm lediglich eine Erfindung gewiſſer müßiger Menſchen, die man Philoſophen nennt.

Man kann nicht treffender dieſes Herumſchwärmen unſerer Zeit ohne Richtung im leeren Gebiete grundloſer Meinungen beſchreiben, als es Fichte hier thut. Gegen die beiden erſten Perioden gehalten, erſcheint dieſe dritte als die ſich von der Herrſchaft des bloß Objectiven, zu der uns Schlegel wieder zurückſchleudern will, befreiende Subjectivität. Sie hat alſo mit den zwei letzten die Befreiung von der Autorität und die Selbſtſtändigkeit des Begriffs gemein. Nur kommt es auf die Natur des herrſchenden Begriffes an; und hier fehlt eben dem mittlern Zeitalter dieſe wahre Objectivität der allgemeinen Vernunft, welche, mit der Subjectivität verſöhnt, das Princip der folgenden Philoſophien iſt und hoffentlich auch dermaleinſt der Weltgeſtalten ſein wird.

So ſieht Fichte nun zunächſt, in einer wenige Jahre ſpäter verfaßten Expoſition, das vierte Zeitalter ſelber anbrechen: Mit uns geht, mehr als mit irgend einem Zeitalter, ſeitdem es eine Weltgeſchichte gab, die Zeit Rieſenſchritte. Innerhalb der drei Jahre (1805—1807), welche ſeit meiner Deutung des laufenden Hauptabſchnitts der geſammten Weltzeit verfloſſen ſind, iſt irgendwo dieſer Abſchnitt vollkommen abgelaufen und beſchloſſen, und hat aufgehört, die Gegenwart zu ſein; irgendwo hat die Selbſtſucht durch ihre vollſtändige Entwickelung ſich ſelbſt vernichtet, indem ſie darüber ihr Selbſt und deſſen Selbſtſtändigkeit verloren. Fichte meint wohl die kriegeriſche Ruhmſucht des Franzöſiſchen Volkes, das unter dem Despotismus Napoleons, während es die Welt eroberte, ſeine eigene Freiheit einbüßte. In der That iſt Napoleon, das letzte Product der Philoſophie des achtzehnten Jahrhunderts, dieſe Spitze der Egoität, die aus ihren vorhandenen Vorſtellungen die ganze Weltgeſchichte ſyſtematiſch umgeſtalten wollte, und darum eben untergehen mußte, weil ſie noch nicht von der Objectivität des göttlichen Begriffs erfüllt war. Nicht aus dem Individuum und deſſen willkürlichen Meinungen, ſondern aus dem abſoluten Zuſammenhang der Sache und der Nothwendigkeit des vernünftigen Begriffs muß ſich fortan, wenn gleich langſamern Schritts, als in der tumultuirenden Umwälzung durch Napoleon, ſo doch zugleich ſicherern Schrittes, die Weltgeſchichte umgeſtalten.

Dieſe durch ächte Wiſſenſchaft zu erringende Erkenntniß von dem Begriff, als dem wahrhaft umgeſtaltenden Principe der Weltgeſchichte, ſchreibt Fichte eben dem vierten Zeitalter zu, deſſen Charakter er mit den Worten ſchildert: Es iſt die Epoche der Vernunftwiſſenſchaft, die allge-

mein in die Gattung eintritt, — das Zeitalter, da die Wahrheit als das Höchſte anerkannt und am höchſten geliebt wird; der Stand der anhebenden Rechtfertigung. Was ich durch den abſoluten und in ſich ſelber zu Ende gekommenen Begriff nicht begreiſe, das iſt nicht, ſagt die Wiſſenſchaft; ſie macht das Sein zum Maßſtabe keinesweges des ihm ſchon vorhandenen, ſondern des ihm anzumuthenden Begreifens. Die Wiſſenſchaft hat den Vernunft-Inſtinct verſchwinden laſſen, er war nur ihre vorbereitende Möglichkeit; die Genialität, der bisherige Geiſt der Divination, iſt damit erſtorben. Von nun an kann nur die Wiſſenſchaft die Menſchheit weiter vorwärts führen; die Wiſſenſchaft iſt alſo in unſerer Zeit der allernächſte Zweck des Menſchengeſchlechts. Dieſer Zweck wird zuerſt unter den Deutſchen erreicht werden, weil ſie das Volk der Wiſſenſchaft ſind. Iſt Deutſchland wieder zu Einer Nation gemacht und die Erziehung vollkommen dem neuen Principe gemäß umgeſtaltet, ſo wird die neue Welt aufgehen, die durch Wiſſenſchaft den Beſtimmungen der Vernunft gemäß gebildet wird. Von den Deutſchen wird ſich dieſer Erfolg auch auf die übrige Menſchheit erſtrecken. Der hohe Beruf des Gelehrten iſt, über das heilige Feuer der Wiſſenſchaft zu wachen, um durch dieſelbe das Heil der Menſchheit zu verbreiten. Der Gelehrte iſt alſo die Triebfeder der Fortſchöpfung der Welt nach dem göttlichen Bilde; ſein Leben iſt ſelbſt das Leben der die Welt fortſchaffenden und von Grund aus neu geſtaltenden göttlichen Idee. Die Gelehrten können auf dieſe Weiſe die Repräſentanten der Vorſehung genannt werden.

Den Uebergang von der Wiſſenſchaft zum fünften Zeitalter, welches Fichte das der Vernunftkunſt nennt,

macht er ſo: Man kann das Princip der Wiſſenſchaft nicht faſſen, ohne es ſelber zu werden; man kann das Abſolute nicht außer ſich anſchauen, ſondern muß in eigener Perſon das Abſolute ſein und leben. — In der That der Gedanke hat die Kraft, ſich ſelbſt zur That fortzutreiben. So beſchreibt Fichte dieſes letzte Zeitalter als dasjenige, wo zu der Wiſſenſchaft ſich die Kunſt geſellt, damit die Menſchheit mit ſicherer und unfehlbarer Hand ſich ſelber zum getroffenen Abdrucke der Vernunft aufbaue; — der Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung. Dieſe Kunſt, die geſammten Verhältniſſe der Menſchheit nach den Geſetzen der vorher wiſſenſchaftlich aufgefaßten Vernunft einzurichten, wäre nun vollſtändig auf alle Verhältniſſe der Menſchheit anzuwenden und durchzuführen, ſo lange bis die Gattung als ein vollendeter Abdruck ihres ewigen Urbildes in der Vernuuft daſtände; und ſodann wäre der Zweck des geſammten Erdenlebens erreicht.

Hierzu ſoll nun eben nach Fichte die neue Erziehung vorbereiten; ſie ſoll ein Bild von der geſellſchaftlichen Ordnung der Menſchen, wie ſie ſchlechthin ſein ſoll, entwerfen. Der Zögling ſoll ſich als ein Glied in dieſer ewigen Kette der Offenbarungen des göttlichen Lebens überhaupt anerkennen. Mit dieſen geiſtigen Anſchauungen ſoll eine folgemäße Kunſtbildung ſeines Körpers Hand in Hand gehen. Der Gelehrte muß mit ſeinem Begriff der Gegenwart immer voraus ſein, und die Zukunft zu künftiger Entwickelung in dieſelbe hineinzupflanzen vermögen. In dieſen Sätzen der Fichte'ſchen Philoſophie, ſo abſtrus ſie auch zunächſt zu ſein ſchien, iſt der Gedanke ſchon einmal nahe daran geweſen, die Wirklichkeit zum wahrhaft ſocialen Leben umzugeſtalten. Vor einem Menſchenalter drängten und gährten dieſe Ge=

danken in den Köpfen der Volkserzieher, der Jugend, der Turner, der Deutſchthümler, der Männer der Zukunft. Wäre es nun nicht an der Zeit, daß eine zweite Philoſophie, welche die Thatkraft des Gedankens mit derſelben Energie behauptet, wie die Fichte'ſche, mit größerer Reife und Beſonnenheit dieſen erſten Jugendverſuch der Menſchheit vollführte, von dem Zeitalter der Vernunftwiſſenſchaft zu dem der Vernunftkunſt überzugehen? Denn die Höhe der Wiſſenſchaft iſt in unſerer Zeit, was auch Cieszkowski in ſeinen Prolegomenen zur Hiſtorioſophie ſehr gut bemerkt, erſtiegen; und wenn er ſie durch Handeln nunmehr ausgeführt ſehen will, wenn er die Philoſophie auffordert, darzuthun, was für Wunder in dem von ihr gefundenen Steine der Weiſen enthalten ſeien, ſo ſtimmen wir für die Geſchichte durchaus über die von ihm abſolut und allgemein geforderte Dignitäts-Priorität des Handelns mit ihm überein. Auch Fichte, ſo wie die am weiteſten Vorgeſchrittenen aus der Hegelſchen Schule hat er hier auf ſeiner Seite. Im Staate iſt allerdings die Praxis höher, als die Theorie. Doch dürfen wir nicht vergeſſen, daß auch hier der ſubſtantielle Inhalt und die Seele des Handelns der vernünftige Gedanke iſt, dem alſo doch gewiſſermaßen die Priorität zukommt; und auch Cieszkowski fühlt dieß wohl, indem er nur das bewußte Handeln, oder, wie er ſich ausdrückt, die Thathandlung ſo hoch geſtellt wiſſen will. Iſt denn aber das Leben in der Kunſt und in der Wiſſenſchaft nicht auch eine Thathandlung? Sind ſie nicht die höheren begeiſtenden Elemente des ſocialen Lebens ſelbſt? Läßt ſich endlich die Religion und die kirchliche Gemeinſchaft ohne Handeln denken? In allen dieſen Sphären iſt das Handeln aber nur als ein aufgehobenes und aufbewahrtes Moment anzu-

treffen; es iſt, als ſolches, alſo nicht das Höchſte. Hat ſich Cieszkowski nicht auch hier von den Glaubensphiloſophen hinreißen laſſen, die die Ausführung ins Leben immer im Munde haben?

Um nun ausdrücklich den früheren Verdacht des Atheismus von ſich abzuwenden, der durch unſere bisherige Darſtellung ſchon von ſelbſt bei jedem Verſtändigen gewichen ſein wird, bezieht Fichte dieſe Ergebniſſe ſeiner ſpätern Forſchungen auf den religiöſen Standpunkt: Das von der Vernunft geforderte Reich des Rechts und das vom Chriſtenthum verheißene Reich des Himmels auf der Erde iſt Ein und daſſelbe. Wahr iſt's, der Himmel iſt nur nach dem Tode, aber dem Tode während des äußern Lebens hienieden, dem Abſterben der Welt. Die irgend einmal in Jeſu Verſtande zum Durchbruch gekommene Einſicht in den Beruf, dieß Himmelreich zu ſtiften, iſt eine abſolute Fortbeſtimmung ſeiner factiſchen Anſchauung durch ein Urſprüngliches aus Gott, wie es in dieſer Form durchaus mit allen tüchtigen Menſchen auf der Welt hergeht: Jeſus darum, als der erſte Bürger des Reichs, iſt eingeborner Sohn Gottes. Die Wiſſenſchaftslehre macht die Anerkennung des Himmelreichs unabhängig vom hiſtoriſchen Glauben. Der abſolute und ewig wahre Standpunkt iſt, daß zu allen Zeiten in Jedem ohne Ausnahme, der ſeine Einheit mit Gott lebendig einſieht und der wirklich und in der That ſein ganzes individuelles Leben an das göttliche Leben in ihm hingiebt, das ewige Wort ohne Rückhalt und Abbruch, ganz auf dieſelbige Weiſe, wie in Jeſu Chriſto, Fleiſch, ein perſönlich ſinnliches und menſchliches Daſein wird. (Alſo auch Fichte bekennt ſich zur Religion der ewigen Menſchwerdung.) So lange der Menſch noch irgend etwas ſelbſt

zu ſein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm; denn kein Menſch kann Gott werden. Sobald er ſich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibet allein Gott übrig, und iſt Alles in Allem. Der Menſch kann ſich keinen Gott erzeugen; aber ſich ſelbſt, als die eigentliche Negation, kann er vernichten, und ſodann verſinket er in Gott.

Als das Element und die ſubſtantielle Form dieſer religiöſen Anſchauung, dieſes ſeligen Lebens ſpricht Fichte dann den Gedanken aus: Denn außer dem Geiſte iſt gar nichts wahrhaft da. Nur an den höchſten Aufſchwung des Denkens kommt die Gottheit, und ſie iſt mit keinem andern Sinne zu faſſen; das reine Denken iſt ſelbſt das göttliche Daſein. Ueberragt Fichte in dieſer ſpeciellen Rückſicht nun auch ſelbſt den urſprünglichen Standpunkt Schellings, indem er damit an Hegel hinaufſteigt: ſo iſt doch im Allgemeinen die mehr religiöſe Form, der unüberwundene Progreß ins Unendliche, und das Primat der praktiſchen Vernunft immer das, was noch abzuſtreifen iſt, um den Schellingſchen Standpunkt in ſeiner Reinheit zu erklimmen. In folgender Stelle ſind alle dieſe Mängel der urſprünglichen Philoſophie Fichte's mit den Schönheiten ſeiner ſpätern Gedanken ſo innig verwoben, daß wir ſie zum Schluß als die Recapitulation dieſes ganzen Standpunktes hinſetzen wollen: Erhebe Dich in den Standpunkt der Religion, und alle Hüllen ſchwinden; die Welt vergeht Dir mit ihrem todten Princip, und die Gottheit ſelbſt tritt wieder in Dich ein, in ihrer erſten und urſprünglichen Form, als Leben, als Dein eigenes Leben, das Du leben ſollſt und leben wirſt. Nur noch die Eine, unaustilgbare Form der Reflexion bleibt, die Unendlichkeit dieſes göttlichen Lebens in Dir, welches in Gott freilich nur Eines

iſt. Die aus dem leeren Schattenbegriff von Gott unbeantwortliche Frage, Was iſt Gott, wird hier ſo beantwortet: Er iſt dasjenige, was der von ihm Begeiſterte thut. Willſt Du Gott ſchauen, wie er in ſich ſelber iſt, von Angeſicht zu Angeſicht? Suche ihn nicht jenſeit der Wolken. Du kannſt ihn allenthalben finden, wo Du biſt. Schaue an das Leben ſeiner Ergebenen, und Du ſchauſt ihn an; ergieb' Dich ſelber ihm, und Du findeſt ihn in Deiner Bruſt. Wahre Religioſität iſt nicht bloß beſchauend und brütend über andächtigen Gedanken, ſondern ſie iſt nothwendig thätig; denn ſie beſteht in dem innigen Bewußtſein, daß Gott in uns wirklich lebe und ſein Werk vollziehe. Der Religiöſe lebt nur im Thun; er will es nur darum, weil es der Wille Gottes in ihm, und ſein eigener eigentlicher Antheil am Sein iſt.

Schelling ſagte nun, den Standpunkt, den Fichte als den religiöſen verkündete, habe er in den wiſſenſchaftlichen erhoben; ſein Philoſophiren ſei eben das Ertränken der bloßen Reflexion, und Denken und Handeln, die ideelle und die reelle Seite des menſchlichen Geiſtes, ſeien gleiche Manifeſtationen der Einen allgemeinen göttlichen Vernunft. In der That ſind dieß die charakteriſtiſchen Grundſätze der urſprünglichen Philoſophie Schellings, deren klaren Silberquell wir uns für jetzt noch nicht durch die Beimiſchungen ſeiner ſpätern Ueberzeugungen trüben laſſen wollen.

Siebente Vorleſung.

Schellings urſprüngliche Philoſophie: Das Abſo-lute und ſeine Erkenntnißart.

Wie bei Fichte, haben wir auch hier zunächſt die urſprüngliche Philoſophie Schellings zu betrachten, wie ſie aus dem friſchen Baume der Tradition als grünender Zweig hervorgewachſen iſt, nämlich aus der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre, die ſelbſt wieder der Kritik der reinen Vernunft entſproſſen war. Zweitens werden wir zu berichten haben, wie Schelling — nachdem der „ſpäter Gekommene," wie er ſelbſt Hegeln nennt, ihn überſchritten hatte — gegen deſſen philoſophiſches Syſtem reagirt, gerade wie Fichte gegen das Schellingſche ankämpfte: nur mit dem Unterſchiede, daß, während Fichte vorwärts zu dringen ſtrebte, Schelling nach hinten ausſchlägt. Die Waffe dieſer Reaction iſt die Glaubensphiloſophie, aber weder die erſte rationaliſtiſche Jacobi's, welche der Vernunft volle Freiheit vindicirte, noch die zweite mehr poſitiv-hiſtoriſche Schlegels, welche immer noch den Menſchen meiſt nur vom Menſchen ſelbſt, in der Tradition der Kirche, abhängig machte: ſondern eine dritte ganz religiös-poſitive, welche den höchſten Gipfel der ſchlechten Objectivität erreicht hat, indem ſie die Abhängigkeit des Menſchen nicht bloß überhaupt, wie Schlegel, an einen

außerweltlichen Gott knüpft, ſondern ſie ſogar durch die Potenzenlehre aus dieſem ganz transſcendenten Princip begreifen will; was viel inconſequenter iſt, als die nüchterne Akatalepſie Kants. Denn wenn einmal das anſichſeiende Weſen der Dinge ein jenſeitiges Intellectual-Reich iſt, ſo dürfen beide Welten durch Erkenntniß nicht auch wieder auf einander bezogen werden. Da nun Schelling dieß dennoch verſucht, ſo kann das Reſultat nur eine aus trüber Myſtik und vollſtändig gefeſſelter Vernunft hervorgegangene Glaubensphiloſophie ſein. Indem das Ferment der Glaubensphiloſophie, welches ſich ſo durch alle bisherigen Erſcheinungen der Philoſophie hindurchzog, aber erſt in Solger, dem am weiteſten vorgerückten Schüler Schellings, zur innigen Durchdringung mit der andern Seite der Philoſophie gekommen iſt, ſo haben wir drittens Solger zu betrachten, als den unmittelbaren Vorläufer der Hegelſchen Speculation; denn nicht nur Glauben und Speculation, ſondern auch Schelling und Fichte ſucht Hegel vollſtändig mit einander auszugleichen. In der That fallen dieſe beiden Gegenſätze ſo ziemlich zuſammen, da Fichte eben von Anfang an mehr der Seite des Denkens, Schelling der des unmittelbaren Anſchauens angehörte. Indem dann aber in Solger das Schellingſche Element allerdings noch als überwiegend angeſehen werden muß, ſo kann ſeine Philoſophie die vierte Glaubensphiloſophie genannt werden, die wir in dieſer Entwickelung antreffen, wodurch alſo die einiger Schüler Hegels von der rechten Seite zur fünften wird.

Von andern Schülern Schellings ſpreche ich hier nicht ins Beſondere, wie vortrefflich auch die Leiſtungen mehrerer unter ihnen ſeien, ſondern verweiſe in dieſer Rückſicht auf mein größeres Werk. Denn es hat eine ſolche Wechſelwirkung durch Austauſch der Ideen in der Schellingſchen Schule ge-

herrſcht, daß nicht nur die Schüler vom Meiſter, ſondern auch er von ihnen viel gelernt, ja die Autorſchaft mancher Gedanken ſogar beſtritten iſt. Auch zieht ſich die Entwickelung der Anſichten bei den Schülern nicht nur dem urſprünglichen, ſondern auch dem ſpätern Syſteme Schellings parallel: nur daß dabei den Schülern meiſt eine reinere Myſtik, und mehr Autarkie des Denkens zukommt, als dem Meiſter ſelbſt: das Letztere namentlich Baadern, während bei Schubert jene Myſtik zu einer in ſich gedrungenen Aſcetik und tiefern Beſchaulichkeit, bei Steffens zu einem überall durchbrechenden Gefühl und einer lebendigen Auffaſſung der ganzen Wirklichkeit gediehen iſt; was Alles Schellingen abgeht.

Sollte es aber auffallend gefunden werden, Solger, der ſchon kurz vor dem Ende des zweiten Decenniums dieſes Jahrhunderts abtrat, ſpäter und damit höher als Schelling, alſo zwiſchen dieſen und Hegel geſetzt zu ſehen, da Schelling ja erſt im vorigen Jahre, wie er ſelbſt ſagt, mit ſeinem neuen Syſteme in Berlin herausgerückt ſei, ſo muß ich gegen dieſe Chronologie proteſtiren; und es iſt nicht einer der unwichtigſten Fälle, wo ich gegen die Verfälſchungen der Geſchichte, die nicht auf unſerer Seite anzutreffen ſind, die Facta der Geſchichte in ihrer Reinheit wiederherzuſtellen habe. Schelling iſt und bleibt klaſſificirt; er macht uns nicht, wie er ſich einbildet, die Unbequemlichkeit, daß wir mit ihm von vorn anzufangen hätten, daß in ihm noch etwas ſteckte, von dem wir nichts gewußt hätten. Als nämlich Solger ſtarb, hatte Schelling längſt ſein urſprüngliches Syſtem aufgegeben, und die Philoſophie der Offenbarung proclamirt. Seine Schriften, von denen wenige ins zweite Decennium dieſes Jahrhunderts hinüberreichen,

zerfallen in zwei Gruppen, die folgendermaßen an die zwei Phaſen ſeines Syſtems vertheilt werden müſſen. Der Entwurf der Naturphiloſophie, der transſcendentale Idealismus, die Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, die neue Zeitſchrift, die Methode des akademiſchen Studiums, der Bruno, und die Schrift: Religion und Philoſophie enthalten das urſprüngliche Syſtem, und fallen zwiſchen 1799 und 1804. Aber ſchon in den vier zuletzt genannten kommen mannigfache Aeußerungen vor, die nicht mehr recht mit den urſprünglichen Anſichten ſtimmen wollen; und ſeit 1806 iſt die neue Richtung entſchieden. Sie wird vorgetragen in den Jahrbüchern der Medicin, von Schelling und Marcus herausgegeben, in der Darlegung des Verhältniſſes der Naturphiloſophie zur verbeſſerten Fichte'ſchen Lehre, in den philoſophiſchen Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit, im Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, und in der Schrift über die Gottheiten von Samothrace. Die weſentlichen Gedanken der jetzigen Philoſophie der Offenbarung und Mythologie finden ſich ſchon darin, da was in dieſen Vorleſungen hinzukommt, nur Ausführung ins Einzelne iſt. Ja Schelling ſagt ſelbſt in ſeiner dem Druck übergebenen Antrittsvorleſung in Berlin, daß er ſein Syſtem nicht geändert habe, ſondern ſein urſprüngliches Syſtem und ſein jetziges Syſtem, die ſogenannte negative und poſitive Philoſophie, nur die zwei Theile des Einen ganzen Syſtems ſeien, das er ſchon ſeit vierzig Jahren für ſich fertig beſitze. Glaubt er denn aber, daß ein Gedankenſyſtem im Gehirn oder Schubkaſten ſeines Urhebers vierzig Jahre Quarantaine halten könne? Es würde das Gefäß wie eine ätzende Säure anfreſſen, durch alle Poren ſchwitzen, und ſeine Feſſeln ſprengen. Schon von Fichte hätte Schel-

ling hören können, daß die Gedanken das Individuum beſitzen, nicht umgekehrt, ſie ſich alſo nicht vom Individuum einſperren laſſen. Was wirklich Gedanke an der umgebildeten Lehre Schellings war, iſt daher auch richtig ausgebrochen, und in den ſpätern Schriften zu leſen; nur der Zierrath, die Bilder, die Bibelſtellen, die Ausführung und die Rarität einiger neuen Terminologien hat ſich in den Heften zurückhalten laſſen. Während nun Schelling ſchon ſelber zugiebt, daß er an ſich nichts Neues liefere, ſo darf er nach dem Geſagten auch nicht mit Grund behaupten, daß es für uns etwas Neues ſei. Denn er wird doch nicht verlangen wollen, daß wir ſeine ſpäteren Schriften ignoriren. Solgers Schriften ſind alſo in der That wie chronologiſch ſpäter, ſo auch dem Werthe nach höher, als das neue Schellingſche Syſtem. Hat Schelling dann auch Manches, z. B. ſeine Vorrede zu Couſins Fragmenten, nach Solgers, ja nach Hegels Tode geſchrieben, ſo ſind doch auch in ihr die Ideen nicht jünger; denn dieſe ſchreiten gewöhnlich bei einem Individuum nicht mit der Zeit weiter, ſondern bleiben da ſtehen, wo ſie einem jugendlichen Boden, den ſie nie verläugnen können, entkeimt ſind. Durch die Schrift „Schelling und die Offenbarung,“ welche, wie ich vernehme, einen meiner geehrten Zuhörer zum Verfaſſer hat, und andere ſeitdem erſchienene bin ich in den Stand geſetzt, auch das Neueſte der Schellingſchen Sätze zu berühren, wiewohl gerade dieſe Excerpte mich davon überzeugt haben, daß die neueſte Lehre Schellings nur eine Beſtätigung, Entwickelung und Verflachung der 1806 ſchon begonnenen Umbildung iſt. Ich bemerke daher, um Schellings Einwand der Ungenauigkeit des in Berlin Gehörten und Nachgeſchriebenen ſogleich abzuſchneiden, daß alles daraus zu Entnehmende ſich zugleich

den ſpätern Druckwerken vollkommen anſchließt und auf ſie ſtützt, oder nur unweſentlichere Ausmalungen enthält, deren Genauigkeit wir allenfalls auch Preis geben könnten. Auch ſind die Münchener ſchon vor längerer Zeit gehaltenen Vorleſungen ſo wenig von dem jetzt in Berlin Vorgetragenen verſchieden, daß z. B. ein Franzoſe, Leroux, in einer von ihm herausgegebenen Zeitſchrift anführt, er habe Schelling ſeine Vorleſungen in München damit ſchließen hören, wie er die Religion des Johannes als das neue Chriſtenthum verkündigte; und auch noch ſeine Berliner Vorleſungen hat Schelling damit geſchloſſen. Selbſt die Antrittsreden in beiden Städten wollen die, welche beiden beigewohnt, bis auf einige durch die Umſtände nothwendig gebotene Abänderungen, auffallend ähnlich gefunden haben.

So viel mußte ich nothwendig über das Aeußerliche der Geſchichte der Philoſophie, zur Wiederherſtellung der richtigen Chronologie, anführen. Die Darſtellung des Schellingſchen Gedankenganges und die Geſchichte ſeiner allmähligen Fortbildung wird den Beweis dieſer Behauptungen liefern. Gehen wir nun nach dieſen unabweislichen Vorerinnerungen an die Sache, ſo ſtellt Schelling in den meiſten ſeiner Schriften den abſoluten Inhalt der Philoſophie, die Identität des Subjects und Objects, des Ich und Nicht-Ich, als gegenwärtige Erkenntniß und vollendete Wirklichkeit, nicht wie Fichte nur als im unendlichen Progreß realiſirbar, auf. Weil er aber von jeher die Unmittelbarkeit dieſer großartigen Anſchauung, ohne ſtrenge Deduction und die mindeſte Dialektik, ausſprach: ſo ſuchte er immer nur nach einer Methode, die Fichte im Ganzen ſchon gefunden hatte. Hier richtete er ſich nun abwechſelnd nach Fichte's, Spinoza's, Plato's, zuletzt Hegels Muſter; keine

Methode befriedigte ihn, bei keiner konnte er beharren. Die Aufgabe der neuern Zeit, die abſolute Methode der Philoſophie zu finden, ſtellt ſich alſo bei ihm nur als ein raſtloſes Streben, aber auch ewig unbefriedigtes Bedürfniß nach derſelben ein; daher will und kann er nie mit ſeiner Philoſophie, wie wir behaupten, — mit ſeiner Darſtellung vor dem Publicum, wie er uns glauben machen will, fertig werden. Unterſcheidet er ſich nun auch hierdurch von der erſten, ganz reinen Glaubensphiloſophie Hamanns und Jacobi's, die eben von keiner Methode wiſſen wollen, und in dem Beſitz einer ſolchen gerade den Mangel alles Philoſophirens ſehen: nähert er ſich alſo auch aus dieſem Grunde den Reihen der Denkphiloſophen, worin er auch ſeine Freunde, Fichte und Hegel, gefunden hat; ſo kann er doch wegen des obenerwähnten Mangels an feſter Methode auch ſeinen Feind Jacobi nicht entbehren, neigt ſich, je älter er wird, immer mehr zum unmittelbaren Wiſſen deſſelben hin, und nennt es in den verſchiedenen Stufen ſeiner wiſſenſchaftlichen Ausbildung bald intellectuelle Anſchauung, bald Erfahrung, endlich Offenbarung. Den abſoluten Inhalt aber der Schellingſchen Philoſophie als einen mit der Fichte'ſchen Methode identiſchen ausgeſprochen zu haben, wird der Charakter des Hegelſchen Standpunkts ſein.

Schelling giebt das Verhältniß ſeiner urſprünglichen Philoſophie zur Fichte'ſchen nun ſelber, wenn auch nur als Hypotheſe, alſo an: Fichte nehme das Ich im ſubjectiven Sinne, wonach Alles gleich Ich ſei; er nehme den Idealismus in objectiver Bedeutung, ſo daß Alles gleich Ich, d. h. Gedanke ſei. Die bloß hypothetiſche Faſſung dieſer Behauptung hat darin ihren Grund, daß Schelling, der ſeine philoſophiſche Ueberzeugung ſchon öfters geändert hatte,

vorſichtig geworden war, und es der Zeit überlaſſen wollte, ob er nicht noch eine neue Verpuppung ſeiner Anſichten werde auszuſtehen haben. Denn er hat ſich vor dem Publicum gebildet, und jeder ſpätern Erſcheinung in der Philoſophie gehuldigt, oft ſogar in dem Sinne, als ſei er direct der Vater derſelben geweſen. Von Kant ging er zu Fichte, ſtellte darauf im Verein mit Hegel ſein urſprüngliches Syſtem auf, modificirte es ſpäter durch die Anſichten faſt aller ſeiner Schüler: und iſt ſo endlich zu dieſer matteſten Geſtalt der Glaubensphiloſophie in der Philoſophie der Offenbarung gekommen, die er uns nun als ein ganz neue Aufſchlüſſe gebendes Syſtem anpreiſen will, und wozu er durch die Aufſtellung der Hegelſchen Philoſophie ſelbſt gewiſſermaßen hingetrieben wurde. Denn weil in dieſer die Glaubensphiloſophie nur als ein vollkommen durchdrungenes, bezwungenes und geläutertes Moment erſcheint: ſo mußte er ſie, der er immer geneigt geblieben war, ſich als eine ſelbſtſtändige Geſtalt zu bewahren ſuchen.

Ein anderer Unterſchied Schellings gegen Fichte iſt, daß, während dieſer ſich auf dem Standpunkte der Reflexion halte, Schelling ſich auf den der Production ſtelle. Fichte nämlich denkt mühſam Schritt vor Schritt, Schelling ſchaut, kürzer und leichter, intellectuell an: er iſt mit Einem Male im Mittelpunkt der gegenwärtigen Wahrheit, Fichte kommt auch in der Unendlichkeit nicht dahin. Philoſophiren, ſagt daher Schelling, heißt, den Standpunkt der Reflexion und Imagination verlaſſen, mit andern Worten, vom denkenden Subject abſtrahiren; — ſtatt daß Fichte darauf den Haupt-Accent legte, und bei Hegel daſſelbe gleiche Würde mit der andern Seite, dem abſoluten Objecte, hat. Die Reflexion und Einbildungskraft, fährt Schelling fort, faßt die Dinge in ihrer Vereinzelung unter Raum und Zeit als

nach und neben einander Seiende auf. Solches Erkennen iſt ein willkürliches Losreißen des Einzelnen von der Totalität. Während Kant alſo gerade dieſes Erkennen durch Reflexion (in den Kategorien) und Einbildungkraft (in der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit) für die einzige der Philoſophie mögliche Erkenntniß anſah, und die intellectuelle Anſchauung, welche alles Einzelne in Eine Totalität zuſammenfaßt, Gott überließ: ſo vindicirte Schelling eben mit kühnem Selbſtvertrauen auf die Gottähnlichkeit der Menſchheit, die ſchon in der Fichte'ſchen Schule überall mit mächtiger Ueberzeugungskraft hervordrang, gerade der Philoſophie, als dem Göttlichſten im Menſchen, dieſe Erkenntniß der Dinge=an=ſich. Die Philoſophie, ſagt Schelling, ſieht an den Dingen nur das, wodurch ſie die abſolute Vernunft ausdrücken, welche iſt die totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven. Außer der Vernunft iſt nichts, und in ihr iſt Alles. Die Philoſophie ſetzt zwar die Trennung zwiſchen Subject und Object voraus; denn dieſe Trennung erzeugt eben erſt das Bedürfniß, zu philoſophiren. Die Philoſophie will aber durch Freiheit wieder vereinen, was der menſchliche Geiſt urſprünglich war. Sie erkennt alſo die Totalität: das Allgemeine, unter welches ſie alles Beſondere faßt; Anſchauung und Begriff, Form und Gegenſtand ſind darin identiſch.

Dieſer letzte Punkt leitet uns auf das Inſtrument der philoſophiſchen Erkenntniß, und folglich anf die Methode: Der höchſte Gegenſtand der Philoſophie iſt nicht das durch Begriffe Vermittelte, ſondern das Unmittelbare, nur ſich ſelbſt Gegenwärtige im Menſchen. Die Erkenntniß durch Begriffe bezieht ſich nur auf das zeitliche Daſein. So iſt durch die Erkenntnißart, die Schelling hier auf=

ſtellt, ſogleich die neue Glaubensphiloſophie ſeiner ſpätern Periode angelegt: Begriffe ſind nur Schattenriſſe der Wirklichkeit; die unmittelbare anſchauende Erkenntniß übertrifft unendlich jede Beſtimmung durch Begriff. Alle Realität, die dem bloßen Begriffe zukommen kann, leiht ihm nur die Anſchauung, die vorherging. Man könnte dieſe Sätze der ſchon von Plato getadelten Miſologie zu beſchuldigen verſucht werden, ſetzte Schelling nicht, Fichten und Hegeln ſich anſchließend, hinzu: Und deßwegen ſoll im menſchlichen Geiſt Begriff und Anſchauung, Gedanke und Bild nie getrennt ſein. In dieſer Einheit des Anſchauens und Denkens iſt durch das Allgemeine auch das Beſondere geſetzt. Die endliche Erkenntnißart ſchließt von der Wirkung auf die Urſache. In der ewigen Erkenntniß iſt jede auf gleiche Weiſe in dem Unbedingten gegründet. Die Philoſophie ſchaut dieſe Einheit unmittelbar im Weſen des Ewigen ſelbſt an, und ſtellt ſie in der Vernunft dar. Dieſe Einheit des Denkens und Seins iſt eine intellectuelle Anſchauung, welche der Anfang und erſte Schritt der Philoſophie iſt. Sie iſt ein freies, ſich ſelbſt zum Objecte habendes Produciren; ſie iſt das Organ alles transſcendentalen Denkens. Alles vorgebliche Nichtverſtehen dieſes Philoſophirens hat ſeinen Grund nicht in deſſen eigener Unverſtändlichkeit, ſondern in dem Mangel des Organs, mit dem es aufgefaßt werden muß, und das man fordern und anmuthen kann. Dieſes Wiſſen iſt ein abſolut freies, wozu nicht Beweiſe, Schlüſſe oder Vermittelungen von Begriffen führen.

Verweilen wir bei dieſen ältern Sätzen Schellings etwas, ſo läßt ſich in Vergleich zu ſpätern Aeußerungen manches Lehrreiche daraus ziehen, das ein überaus helles Licht

über das jetzige Treiben oder vielmehr Getriebenſein Schellings werfen wird. Denn wie ein Pilot ohne Steuerruder und Compaß irrt er richtungslos auf dem Ocean ſeiner eigenen ihm über den Kopf gewachſenen Gedanken, die er nicht mehr bannen kann, umher. Hält man nämlich ſolche Behauptungen, wie die obigen über die intellectuelle Anſchauung feſt, ſo erſtaunt man über die Keckheit, womit Schelling eine ſchon früher von uns berührte Aeußerung thun konnte, daß die intellectuelle Anſchauung gar nicht das Princip ſeiner Philoſophie ſei. Freilich wagte er dieſe Aeußerung nicht vor dem competenten Richterſtuhl der gelehrten Welt, ſondern vor dem unbefangenen Ohr und Gemüth der Jugend; ſie iſt aber gerade deßwegen um ſo unverzeihlicher, da die Jugend die Geſchichte der Philoſophie erſt von ihm lernen will, und er ihr bei einer feierlichen Gelegenheit verſprochen hatte, ſie eben vor den Verfälſchungen der Geſchichte bewahren zu wollen. Harrte dann der Hörer auf die nähere Begründung jener abentheuerlichen Behauptung, ſo war das Hauptargument dieß, daß dieſer Ausdruck nicht in der Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik vorkomme, die doch die einzige Darſtellung ſeines Syſtems ſei. Aber ſie wurde ja abgebrochen, und früher oder ſpäter ſind doch auch in ſeinen Schriften Fragmente ſeines Syſtems anzutreffen. Nun findet ſich der Ausdruck z. B. ſogleich in der neuen Zeitſchrift, die nach der Ueberſchrift ſelbſt „fernere Darſtellungen aus dem Syſtem der Philoſophie" enthält; und ſonſt kommt er überall vor. Daß er dort zufälliger Weiſe nicht anzutreffen iſt, erklärt ſich ſehr gut daraus, daß Schelling leicht eine Methode und Ausdrucksweiſe überdrüßig wurde und nach einer andern griff, aber ebenſo ſchnell auch wieder zu jener zurückkehrte. Hätte

er in ſeiner Verfälſchung der Geſchichte ſich conſequent bleiben wollen, ſo hätte er ſagen müſſen, er habe den Ausdruck fallen laſſen, weil es nicht mehr möglich war, Fichten zu gewinnen; aber dann erklärt ſich nicht, warum er ihn ſpäter wieder aufgenommen hat, da die Hoffnung, Fichten zu gewinnen, immer mehr verſchwinden mußte. Man würde nicht glauben, daß ein Philoſoph ſeine eigene Philoſophie ſo verdrehen kann und ſo ſchlechte Gründe für dieſe Verdrehung anzugeben wagt, wenn nicht Hunderte von Menſchen dieſe ſonderbare Hypotheſe gehört hätten, die von den Ohren eines Berliner Publicums gleich von Mund zu Munde getragen wurde, und gegen die fortan kein Läugnen noch Entſchuldigen durch das Feuer der Improviſation mehr hilft; denn es iſt eine ganz trockene Bemerkung, die beim ſtreng an das Heft ſich haltenden Vortrage gewiß auch darin ſteht. Hätte Schelling ſich begnügt, in München ſolche Aeußerungen zn machen, ſie wären ruhig wieder eingeſchlafen, weil dort nicht, wie hier, das allgemeine Intereſſe und die Theilnahme für die Philoſophie ſo lebendig iſt.

Ferner iſt auf die große Inconſequenz aufmerkſam zu machen, daß Schelling damals die intellectuelle Anſchauung freies Denkens nannte, während ſie jetzt, da ſie bloß zu ſeiner negativen Philoſophie gehören ſoll, nothwendiges Denken ſein müßte, indem er das freie ſeiner ſogenannten poſitiven Philoſophie aufbewahrt wiſſen will. Doch iſt dieſe Inconſequenz freilich wieder eine höhere Conſequenz. Denn wenn er die negative Philoſophie das nothwendige Fortſchreiten in logiſcher Conſequenz des Denkens nennt, und alle früheren Syſteme, ſein urſprüngliches mit eingeſchloſſen, zur negativen Philoſophie zählt: ſo fragen wir, wo hat je dialektiſcher Fortſchritt und Nothwendigkeit des Denkens,

alſo negative Philoſophie, bei Schelling geherrſcht. Er hat immer nur angeſchaut, unmittelbar erfaßt, hingeſtellt, kurz das gethan, was er jetzt das freie Denken der poſitiven Philoſophie nennt, zu dem die intellectuelle Anſchauung alſo ſchon gehörte. Auf dieſe Weiſe haben die urſprüngliche und die neue Philoſophie Schellings in der That die Form voll=kommen mit einander gemein, — ein prophetiſches Aus=ſprechen vom Dreifuß, wovon keine Rechenſchaft abgelegt wird, das aber auch nur ſo lange als Orakel gelten konnte, als Schelling in dem Entwickelungsgange der Geſchichte den philoſophiſchen Dreifuß einnahm, von dem er ſeit beinahe vier=zig Jahren herabgeſtürzet, da liegt. In Bezug auf das Princip ſeiner Methode iſt Schelling ſich alſo conſequen=ter geblieben, als man hätte erwarten können, wie oft er auch die Methode ſelbſt, und den Namen des Princips ge=ändert haben möge, das ja, wie wir ſchon bemerkten, an=fänglich intellectuelle Anſchauung, darauf Erfahrung hieß, jetzt aber Offenbarung genannt wird.

Mit dem Inhalt dagegen, der in dieſe verſchiedenen gleichgültigen Formen gegoſſen wurde, verhält es ſich ganz anders; und er mußte die weſentlichſten Fluctuationen und Umgeſtaltungen erleiden. Zunächſt war es der abſolute In=halt der Wahrheit, wie er von der Geſchichte der Philoſo=phie in ihrer unaufhaltſamen Ausbildung dem empfänglichen Jünglinge überliefert wurde. Das iſt die beſonders durch Spinoza klar herausgeſtellte Identität des Subjectiven und Objectiven, — die Erfindung ſeiner Jugend, wie Schelling ſie nennt, und der er treu zu bleiben noch als Greis ver=ſpricht. Als er dann aber die Erfahrung an die Stelle der intellectuellen Anſchauug ſetzte, war es die myſtiſche Theo=ſophie Jacob Böhms, die den Inhalt ſeines Philoſophirens

ausmachte, da er dieſen Theoſophen unterdeſſen beſonders ſtudirt hatte. Dieſer Inhalt, den er noch mit gnoſtiſchen und neuplatoniſchen Brocken ſublimirte, war immer noch von tiefer Speculation durchleuchtet, doch ſchon nicht mehr ein ganz freies unabhängiges Philoſophiren, noch auch ſchon ein gänzliches Befangenſein im poſitiv Religiöſen, ſondern ſchlug oft in ein wüſtes Mittelding zwiſchen Beiden um. Denn Jacob Böhm bediente ſich nur der chriſtlichen Formen, die Neuplatoniker ebenſo derer der heidniſchen Religion, um ihre gründlichen Philoſopheme darin einzukleiden und ſich daran klar zu machen. Schellingen aber, wir dürfen es nicht verſchweigen, wurde, je weiter er kam, um ſo mehr die Form zum Inhalt, das Bild zur Sache. So ſehen wir ihn denn heutiges Tages, wo er den Ausdruck Offenbarung für Erfahrung gebraucht, den poſitiven Inhalt der chriſtlichen Religion vollkommen als den alleinigen Inhalt ſeines Philoſophirens ausſprechen, und ſich damit gänzlich außerhalb des Zuſammenhangs der unabhängigen Philoſophie ſtellen; — eine ſchmählige Apoſtaſie, wie wir ſie bis jetzt noch an keinem der Heroen der Geſchichte der Philoſophie bemerken konnten.

Ueber die Natur der Unmittelbarkeit, welche ſeiner intellectuellen Anſchauung zukommt, giebt uns folgende nähere Beſchreibung derſelben vollkommenen Aufſchluß: Die intellectuelle Anſchauung kann nicht gelehrt werden, ſie ſtatuirt keinen Zweifel, braucht nicht erklärt zu werden. Wer ſie nicht hat, dem iſt nicht zu helfen, der iſt von Natur unfähig, philoſophiſche Gedanken zu haben. Das iſt der Mangel des Schellingſchen Syſtems, nach welchem nur Sonntagskinder zur Philoſophie befähigt ſein ſollen. Sein Standpunkt iſt die abſolute Vernunft, die ſich ſelbſt als allgemeines Princip der Dinge zum Bewußtſein kommt, aber noch in unvollkom-

mener Form, eben weil ihr Erfaſſen nur ein unmittelbares Wiſſen iſt. Daraus erklärt ſich, daß Schelling die intellectuelle Anſchauung als eine abſolute Forderung an die Spitze ſeines Syſtems ſtellte, und ſich den abſoluten Inhalt der Wahrheit ſogleich von ihr geben ließ. Es erklärt ſich ferner daraus das ſchon Angegebene, daß er, im Bewußtſein dieſes Mangels, nach allen frühern Methoden griff, der dialogiſchen, mathematiſchen: daß er ſich dann auch eine Zeit lang ſeine eigene ſchuf, die ſogenannte conſtruirende, von der wir ſogleich werden zu ſprechen haben: daß er weiter, da keine ſeinen Drang nach der abſoluten Hegelſchen Methode befriedigte, mitunter auch ganz zwanglos ohne Methode durchkommen zu können glaubte: endlich aber, nachdem die Hegelſche aufgeſtellt worden war, er dieſelbe ohne ſie anerkennen zu wollen und wahrhaft auffaſſen zu können, nur auf ungeſchickte Weiſe nachahmte.

Nach dieſer Betrachtung über das Inſtrument der Philoſophie haben wir nun näher an die Darſtellung des Objects zu gehen, welches Schelling der Philoſophie giebt. Die abſolute Vernunft oder kurzweg das Abſolute iſt ihm nicht nur die abſolute Identität des Subjectiven und Objectiven; ſondern er drückt dieſe Identität auch in andern Formen als die des Reellen und Ideellen, des Denkens und des Seins, der Möglichkeit und Wirklichkeit, des Allgemeinen und Beſondern, des Endlichen und Unendlichen, des Weſens und der Form, des Leibes und der Seele, aus. Während aber Fichte und Hegel als conſequente Denkphiloſophen ſich redlich Mühe geben, dieß Identificiren der Gegenſätze durch die ſaure Arbeit der Dialektik als letztes unentreißbares Reſultat des Denkproceſſes zu erhalten: ſo bricht Schelling nur, ohne die mindeſte Entwickelung, im Hoch-

gefühl der Genialität, dieſe Frucht der ſpeculativen Erkenntniß, die Andere genährt und groß gezogen. Darum konnte er ſie aber auch in der Folgezeit nicht feſthalten, und ergeht ſich gleich Anfangs nur in geiſtreichen Bildern und beiläufigen Reflexionen darüber. So z. B. beim Gegenſatze der Endlichkeit und Unendlichkeit verweilend, und ſich hier Hegeln anſchließend, unterſcheidet er Ewigkeit und Unendlichkeit von einander, indem dieſe nur die Eine Seite des Gegenſatzes, jene die, beide Gegenſätze in ſich begreifende, Totalität ſei. Die Idee der Vernunft-Ewigkeit, bemerkt er daher, iſt nicht über und vor beiden Reihen der Zeit, die ſowohl nach vorwärts als nach rückwärts unendlich ſind; ſondern ſie hat ſie Beide unter ſich. Als die Einheit des Endlichen und Unendlichen kann die Ewigkeit daher als Dreieinigkeit aufgefaßt werden, welche ſomit das beſte Symbol fürs Abſolute iſt. Dieſe Bemerkung iſt ſo ganz vereinzelt hingeworfen; und erſt in ſeinen neueſten Vorleſungen hat er ſie, wie Hegel, in Zuſammenhang mit ſeinem ganzen Syſteme gebracht.

Dieſes Object der intellectuellen Anſchauung identificirte Schelling nun aber wiederum mit ihr; denn eben weil das Abſolute ſelbſt die abſolute Identität des Subjectiven und Objectiven iſt, ſo muß die intellectuelle Anſchauung, als das Subject, und das Abſolute als das Object identiſch ſein. Er ſagt alſo: Es giebt einen Punkt, wo die abſolute Erkenntnißart und das Abſolute ſelbſt zuſammenfallen. Das iſt die ewige Wahrheit. Dieſen Punkt hätte Schelling ins Licht ſetzen müſſen, um über die abſtracte Identität hinauszukommen; das that er nirgends, und ſo konnte er nie zu einem rechten Unterſchiede kommen, wiewohl er auch hiernach ſtrebte. Denn, ſetzt er

hinzu, Alles iſt dem Weſen nach die abſolute Identität ſelbſt, der Form des Seins nach aber ein Erkennen der abſoluten Identität. Form und Weſen, die vorhin auch als Momente der Identität aufgefaßt waren, werden jetzt ebenſo willkürlich von Schelling zum Behufe eines Unterſchiedes herangezogen. Er hätte aus der abſtracten Identität den Unterſchied dialektiſch entwickeln und in eine erfüllte Totalität zurücknehmen müſſen; ſtatt deſſen verſichert er nur. Uebrigens ſind die letzten Worte Schellings die Quelle für Fichte's umgebildete Wiſſenſchaftslehre geworden, nur daß was Schelling die Form des Seins der abſoluten Identität nennt, Fichte als Schema des göttlichen Lebens ausſpricht. Faßt nun Schelling auch Form und Weſen wieder in Eine Einheit zuſammen, ſo iſt, daß dieſe Totalität die wahre Erfüllung ſei, ſelbſt wieder nur eine Verſicherung. Da Sein und Erkennen, ſagt er, wiederum identiſch ſind, ſo iſt die abſolute Identität nur unter der Form der Identität und Nicht-Identität. So wurde Schellings Philoſophie damals das Identitätsſyſtem genannt und als ſolches weidlich verſchrieen; und ſchon vor fünf und dreißig Jahren warf auch Hegel dieſem Abſoluten vor, daß in ihm wie in der Nacht alle Kühe ſchwarz ſeien, eben weil man darin zu keinem beſtimmten Unterſchiede, und ſomit zu keiner entwickelten Erkenntniß kommen könne, indem man alle Geſtalten nur in den bodenloſen Abgrund des Abſoluten verſinken ſieht. Da ferner dieſe Identität inconſequenter Weiſe immer vorzugsweiſe von der objectiven Seite behauptet, und weniger, oder doch mit weniger Eigenthümlichkeit, Originalität und Neuheit von der ſubjectiven Seite aufgefaßt wurde: ſo hieß die Philoſophie Schellings in damaliger Zeit auch Naturphiloſophie,

und mußte auch unter dieſem Titel vielfache Schmähungen erdulden.

Näher beſchreibt Schelling nun dieſes Abſolute folgendermaßen, indem er den Unterſchied darin nur vorausſetzt, ohne zu ahnden, daß er eines Beweiſes bedürfe: Die abſolute Identität iſt abſolute Totalität, die ich Univerſum nenne; was außerhalb der abſoluten Identität iſt, nenne ich in dieſer Rückſicht ein einzelnes Sein. Es giebt kein einzelnes Sein an ſich, es iſt auch nichts an ſich außerhalb der Totalität; und wenn etwas außerhalb der Totalität erblickt wird, ſo geſchieht dieß nur vermöge einer willkürlichen Trennung des Einzelnen vom Ganzen, welche durch die Reflexion ausgeübt wird und die Quelle aller Irrthümer iſt. Die abſolute Identität iſt nicht Urſache des Univerſums, ſondern das Univerſum ſelbſt; es iſt gleich ewig mit ihr ſelbſt, ſie iſt dem Weſen nach in jedem Theile des Univerſums dieſelbe und untheilbar. Alles iſt alſo in Allem potentiâ enthalten, und nur Metamorphoſe Eines Grund-Typus, der ſich in Allem wiederfindet.

Wiewohl dieſe Identität das Anſichſeiende, die ewige Wahrheit ſein ſollte: ſo fühlte Schelling dann doch das Bedürfniß, aus ihr herauszugehen. Es liegt in dieſem Widerſpruche wiederum die höhere Conſequenz, daß er die Abſtraction dieſer Identität ahndete, und damit nun eben den vorhin gerügten Mangel einer Begründung des Unterſchiedes auch wieder einigermaßen zu ergänzen ſucht: Aus der Einheit der Erkenntniß ſoll ein Ganzes der Erkenntniß hervorgehen. Das Abſolute iſt Einheit, aber zugleich Totalität, ohne durch Vielheit hindurchzugehen. Alles Beſondere iſt ſo in das Allgemeine aufgenommen. In allen

urſprünglichen Schematismen der Weltanſchauung conſtruirt der Philoſoph daher nur Ein Weſen, nicht die Pflanze, das Thier u. ſ. w. Die Philoſophie leitet alſo nicht die erſcheinende Welt aus dem Abſoluten ab; denn die Philoſophie iſt im Abſoluten, wie Alles im Abſoluten und nur ein Stück aus dem abſoluten Weſen als dem ewigen Principe iſt. Das Ganze wird alſo im Abſoluten, als der Einheit, dargeſtellt. Die abſolute Identität kann ſich nun aber nicht unendlich ſelbſt erkennen, ohne ſich als Subject und Object unendlich zu ſetzen, aber nur der Form des Seins nach, nicht dem Weſen nach. Es findet alſo zwiſchen Subject und Object kein Gegenſatz Statt, ſondern Beide ſind dieſelbe gleiche Identität. Weil auf dieſe Weiſe keine qualitative Differenz zwiſchen Beiden denkbar iſt, ſo iſt keine andere, als eine quantitative Differenz möglich. Das Eine und gleiche Identiſche iſt alſo nur mit einem Uebergewicht des ſubjectiven oder objectiven Factors geſetzt. Die Form der Subject=Objectivität iſt nicht actu, wenn nicht eine quantitative Differenz Beider geſetzt iſt; — d. h. eben die Identität iſt nur als Reſultat aus dem aufgehobenen Unterſchiede. Aus dieſem Grunde hätte Schelling ſie aber eben nicht an die Spitze einer wiſſenſchaftlichen Darſtellung ſetzen ſollen. In Bezug auf die abſolute Identität ſelbſt, fügt er hinzu, iſt aber keine quantitative Differenz denkbar, ſondern nur in Anſehung des einzelnen Seins. Die abſolute Identität ſelbſt iſt quantitative Indifferenz des Subjectiven und Objectiven; ſo ſehr alſo auch im Einzelnen ein Uebergewicht auf der einen oder der andern Seite vorhanden iſt, ſo exiſtirt doch im Ganzen ein vollkommenes quantitatives Gleichgewicht.

Ein ſolches Uebergewicht der einen oder der andern

Seite im Einzelnen nennt Schelling nun, nach einem, wie er ſelbſt geſteht, Eſchenmayern entlehnten Ausdruck, Potenz; und wenn das Wort ſeiner Zeit Gültigkeit hatte, und dem damaligen Zuſtande der Wiſſenſchaft gemäß war: ſo iſt nur zu verwundern, daß Schelling, wie man es von den Bourbonen geſagt hat, in vierzig Jahren nichts gelernt noch verlernt hat, ſondern noch in Berlin mit Potenzen, Conſtruiren und Anſchauen glaubt fertig zu werden und Anklang finden zu können. Um ſo mehr müßte er ſich aber ſchon deßhalb des Ausdrucks Potenz enthalten, als derſelbe, ſeiner negativen Philoſophie angehörend, eben für die poſitive Philoſophie der Offenbarung, die er in Berlin vorträgt, doch nicht mehr zu paſſen ſcheint. So viel iſt wenigſtens gewiß, daß Schelling den altmodiſchen Schnitt dieſes Gewandes nicht verbergen, noch neu aufſtutzen konnte, ſondern ihn dem mitleidigen Achſelzucken derer Preis geben mußte, welche die alte Zeit mit der neuen in der Erinnerung zu vergleichen vermochten. Jede beſtimmte Potenz, ſagte er nun in ſeiner erſten Philoſophie, bezeichnet eine beſtimmte quantitative Indifferenz der Subjectivität und Objectivität. Die abſolute Identität iſt nur unter der Form aller Potenzen. Die in der Erſcheinung entgegengeſetzten Potenzen heben ſich urſprünglich in der ungetrübten Identität gegen einander auf. Alle Potenzen ſind abſolut gleichzeitig, und jede iſt eine relative Totalität, weil in jeder die abſolute Identität gegenwärtig iſt.

So viel ſei über das allgemeine Princip, gewiſſermaßen die Metaphyſik, der urſprünglichen Schellingſchen Philoſophie geſagt.

Achte Vorleſung.

Fortſetzung: Schellings Natur- und Transſcendental-Philoſophie.

Wir haben jetzt an die einzelnen Glieder des Syſtems, die Schelling die reelle und die ideelle Reihe nannte, und an die Dreiheit der Potenzen in jeder zu gehen. Zu dieſen Unterſchieden kommt er, indem er eben nachzuweiſen ſucht, wie die Einheit der Erkenntniß zu einem Ganzen der Erkenntniß ſich geſtalte: Das Abſolute, als die ewige Vernunft, iſt die Einheit des Endlichen und Unendlichen; aber jede Seite iſt ſelbſt wieder die Einheit beider Momente, in jeder alſo ein relativer Indifferenzpunkt, während das Abſolute ſelbſt der abſolute Indifferenzpunkt iſt, in welchem beide relative Einheiten wieder identiſch ſind. Gehen wir vom ſubjectiven Factor, als der Grundlage, aus, um daraus das Objective zu produciren, ſo iſt dieß die Transſcendental-Philoſophie oder der transſcendentale Idealismus; — den Schelling in Fichte'ſcher Weiſe aufſtellt, aber doch inſofern modificirt, als nunmehr das abſolute Ich nicht in den unendlichen Progreß ſich verläuft, ſondern zuletzt in ſeinem höchſten Producte zu einem adäquaten Objecte gelangt, welches ſowohl gänzliches Product des Ich, als zugleich vollendete Darſtellung des wahren Abſoluten iſt. Gehen wir dagegen, fährt Schelling fort, vom

Objectiven zum Subjectiven, ſo iſt dieß die Naturphiloſophie. Ueber die Natur philoſophiren, heißt die Natur ſchaffen; ſie iſt eine erſtorbene, verſteinerte, geronnene Intelligenz, die wieder belebt und an der Natur hervorgehoben werden muß. So erſcheinen die Naturgeſetze als Geſetze unſeres Geiſtes. Alle Philoſophie geht darauf, entweder aus der Intelligenz eine Natur, oder aus der Natur eine Intelligenz zu machen. In der Natur iſt das Unendliche ins Endliche, das Weſen in die Form eingebildet: im Geiſte das Endliche ins Unendliche, die Form ins Weſen zurückgebildet. Im Abſoluten durchdringen ſich beide Einbildungen, die als Pole oder elliptiſche Brennpunkte des abſoluten Centralpunkts angeſehen werden müſſen.

In jeder dieſer beiden Totalitäten, eben weil ſie relative Totalitäten ſind, ſetzt nun Schelling wieder die drei Einbildungen, oder Potenzen; und ſo hat jede Reihe drei Potenzen. Die Potenz der Reflexion iſt die Einbildung des Unendlichen ins Endliche, des Weſens in die Form, — alſo eigentlich die Potenz der Natur, die aber wiederum das Erſte in beiden Reihen iſt. Die Potenz der Subſumtion iſt die Rückbildung des Endlichen ins Unendliche, der Form ins Weſen; was in jeder Reihe das Zweite iſt, obgleich es das charakteriſtiſche Merkmal der ideellen Reihe iſt. Die Potenz der Vernunft, als die Identität beider Gegenſätze, iſt das Dritte in jeder Reihe, und die Potenz des Abſoluten, das aber ſehr ſpeculativ im urſprünglichen Syſteme Schellings keine beſondere Stufe einnimmt (wenigſtens hat er ſie ihm nicht angewieſen), und dieſelbe erſt als ein außerweltlicher Gott in ſeiner neuen Lehre erhielt. Daß aber dieſer transſcendente Gott im urſprünglichen Syſteme nicht gemeint war, erhellt ſchon dar-

aus, daß Schelling innerhalb dieſer beiden Reihen ſelbſt den vollkommenen Ausdruck des göttlichen Lebens nachweiſt. Ja, im Gegenſatze zur reellen Reihe oder der Natur nennt er die ideelle Reihe ſelbſt den Durchbruch des Göttlichen in eigener Geſtalt. In Wahrheit aber ſind die beiden Seiten, Natur und Geiſt, für Schelling hier noch gar nicht unterſchieden, ſondern bilden Eine wirkliche Totalität, die eben das Abſolute ſelbſt iſt; nur daß freilich Schelling wegen ſeines Mangels an Dialektik das eigentliche göttliche Leben nicht als den dialektiſchen Pulsſchlag in dieſen beiden Reihen herausfühlen kann, ſondern übers Abſolute nur ein leeres Gerede macht, über welches ſeine Metaphyſik nicht herauskann.

An dieſem Formalismus leiden nun auch die beiden anderen Gebiete der Philoſophie bei Schelling, indem das Abſolute in dieſen ſeinen Darſtellungen die ihm einmal von Schelling gegebene Natur nicht verläugnen kann. In beiden Reihen kommt Schelling nämlich zu keinem wahrhaften Unterſchied, ſondern bleibt im ewigen Einerlei eines und deſſelben Gegenſatzes und ſeiner Verknüpfung ſtecken. Es iſt dieß ein Schema, das, ein für alle Mal fertig, auf empiriſch dargebotene Gegenſtände ſo empiriſch angewendet wird, wie es ſelbſt empiriſch aufgenommen worden, und ohne irgend eine dialektiſche Entwickelung und Weiterbildung immer neuem und neuem Inhalt angeheftet wird, wie Etiquetten auf Apotheker-Büchſen. So iſt dieſe ſo gerühmte conſtruirende Methode lediglich ein ſchematiſirender Formalismus der langweiligſten Art. Fragen wir aber, woher es kommt, daß dennoch das urſprüngliche Syſtem Schellings ein ſo wichtiges und eingreifendes Moment in der Geſchichte der Philoſophie iſt, und die Schriften, die es enthalten, ſo ergreifend für den Leſer ſind: ſo müſſen wir antworten, weil der Geiſt,

der ſich überall durch den Formalismus der Methode Bahn bricht, in einzelnen Gedankenblitzen die tiefſten ſpeculativen Wahrheiten aufſchließt.

Betrachten wir nun zunächſt die reelle Reihe oder die Natur, für welche Schelling eine ganz ſpeculative Anſchauungsweiſe vorbereitet und erneuert hat, ſo ſagt er über ſie: Die Natur iſt das ganze Abſolute, die abſolute Totalität, aber mit dem Uebergewicht des objectiven Factor. Alle Geſtaltungen der Natur ſind nur Umbildungen Eines Grundtypus, indem in allen das Abſolute, nur auf einer verſchiedenen Stufe, ſich darſtellt. Die Grundaufgabe der Naturphiloſophie iſt daher, die dynamiſche Stufenfolge in der Natur abzuleiten.

Die erſte Potenz der Natur oder die der Reflexion iſt das Ausſtrahlen der unendlichen ſchöpferiſchen Productivität der Natur ins Product, die Aufnahme des Weſens in die Form. Das giebt die Totalität einer materiellen Geſtaltung im Raume, — den allgemeinen Weltbau. Die erſte relative Totalität iſt auf dieſe Weiſe die Materie, die abſolute Identität ſelbſt, aber ſchlechthin unter dem Uebergewicht des Objectiven als ſolchen. Weil die Materie aber Totalität iſt, ſo enthält dieſe erſte Potenz der Natur wieder ſelbſt alle drei Potenzen in ſich: Die Expanſiv-Kraft iſt die objectivirende Tendenz der abſoluten Identität, wo das Unendliche ſich ins Endliche überall hin ausbreitet, das Weſen ſich in die Form ergießt. Die Attractions- oder Contractions-Kraft umgekehrt iſt der ſubjective Factor, der Alles aus dieſer Verendlichung wieder in den Einen Mittelpunkt des Unendlichen zurückſchlingen, alſo die Form ins Weſen zurückbilden will. Beide Beſtimmungen ſind aber identiſch in der Schwere, welche die Totalität der

Materie, das Verhältniß des Centrums zur Peripherie iſt, worin der Dualismus der Natur zur Einheit zurückgeführt, die Particularität des Planeten auf das Einheits-Princip der Sonne bezogen iſt. Die Planeten beziehen ſich ſowohl auf ihr eignes Centrum durch ihre Rotation um ſich ſelbſt, als ſie um das allgemeine Centrum des Syſtems rotiren. Wie Götter kreiſen ſie in ſeliger Ruhe als die urſprünglichen Abbilder des Abſoluten am Himmel herum. So iſt das Univerſum in der abſoluten Identität; aber aus ihr iſt es nie auf zeitliche Weiſe, ſondern ewig entſprungen, und entſpringt in jedem Augenblicke daraus. Jetzt behauptet Schelling dagegen die zeitliche Schöpfung, die, wenn ſie nicht von der zeitlichen Entſtehung der Einzel-Weſen, ſondern des ganzen Univerſums genommen werden ſoll, gar keinen ſpeculativen Gehalt hat.

War die erſte Potenz das, was Hegel die mechaniſche Natur nennt, ſo entſpricht Schellings zweite Potenz dem, was Hegel die unorganiſche Phyſik nennt: das Licht und alle weitere Formen und Qualitäten der Natur, inſofern ſie noch nicht bis zum Organiſchen gediehen ſind. Die Schwere, ſagt Schelling, iſt unmittelbar durch die abſolute Identität geſetzt, und muß als die abſolute Identität gedacht werden, aber nicht inſofern dieſe ſelbſt in der Wirklichkeit iſt, ſondern inſofern ſie nur der Grund ihres eigenen Seins iſt. Die Schwerkraft iſt zwar dem Weſen nach die abſolute Identität; aber erſt im Lichte iſt die abſolute Identität, und geht in der Wirklichkeit auf. Das Licht iſt alſo das göttliche Princip der Dinge, die Materie das natürliche. Die Schwerkraft flüchtet ſich in die ewige Nacht; und die abſolute Identität ſelbſt löſt das Siegel nicht völlig, unter dem ſie beſchloſſen liegt, obgleich ſie gezwungen iſt,

als das Eine Identiſche hervor und gleichſam ans Licht zu treten. Dieſe etwas phantaſtiſche Poeſie kann, in die Sprache der philoſophiſchen Proſa, wie Hegel es that, überſetzt, nichts Anderes heißen, als: In der Schwere ſollen alle Dinge identiſch ſein, indem ſie auf ihren Schwerpunkt bezogen ſind; dieſe Identität bleibt aber nur ein Streben, und die ſchweren Körper in der That außerhalb ihres Mittelpunkts. Selbſt im Lichte iſt die Identität, obzwar ſchon realer, immer noch eine abſtracte, weil die Dinge nur draußen ſind. Durch das Licht, ſagt Schelling, wird die Form ins Weſen zurückgebildet. Die zweite Potenz, als die Duplicität worin wieder in die Identität zurückgebildet werden ſoll, iſt dann überhaupt der Charakter des unorganiſchen Naturproducts; denn es iſt eine äußere Maſſe, welche auf das Innere, Organiſche bezogen werden ſoll. Hegel drückt dieß ſo aus, daß das Licht aufhören ſoll, abſtracte Identität zu ſein, und die Körper ein reales inneres Einheits-Princip in ſich ſetzen. Dieſe zweite Potenz hat nun bei Schelling ſelbſt wieder die drei Potenzen in ſich.

Dieſe Rückbildung geſchieht nämlich zunächſt ſelbſt bloß im räumlichen Außereinander der Linie. Die entgegengeſetzten Kräfte der Repulſion und Attraction ſind noch in dem Einen Körper verbunden. Das Heterogene zieht ſich an, das Homogene ſtößt ſich ab. Das iſt der Magnetismus; die gemeinſchaftliche Identität beider Kräfte iſt der Indifferenzpunkt, und von ihm ſtrahlt in den Polen das Unendliche ins Endliche aus.

Wie im Magnetismus auf dieſe Weiſe das Weſen in die Form heraustrat, indem Eine und dieſelbe Identität ſich im Außereinander der Linie differenzirte: ſo wird in der

Elektricität die Form wieder ins Weſen zurückgebildet, indem die Elektricität von zwei differenten Körpern ausgeht, die ſich berühren, reiben, und ihre Identität als einen Lichtfunken ſetzen, der eben die Einheit ihrer Differenzen, ein indifferentes Licht, und ſomit die Rückkehr des Endlichen ins Unendliche iſt.

Aber dieſe Identität iſt, als bloßes Licht, noch nicht die wahrhafte, ſondern eben nur eine abſtracte. Magnetismus und Elektricität ſind noch nicht die Totalität des dynamiſchen Proceſſes: in jenem kommt es zu keiner rechten Differenz, in dieſer zu keiner wahren Identität. Der chemiſche Proceß, als Totalität des dynamiſchen Proceſſes, tendirt, alle Dualität aufzuheben. Er iſt abſoluter Uebergang zweier heterogener Körper in eine identiſche Raumerfüllung. Jeder Körper, der in dieſen Proceß eingeht, wird mit ſich ſelbſt entzweit, wie im Magnetismus, und ſo mit ſeinem Heterogenen Eins, wie in der Elektricität. Während aber im Magnetismus die Kräfte für die Anſchauung und dynamiſch Eins ſind, in der Elektricität dynamiſche Entgegenſetzung und Trennung für die Anſchauung geſetzt iſt: ſo ſind jetzt beide Kräfte zugleich dynamiſch getrennt, und doch für die Anſchauung Eins. Der Magnetismus wirkt, als Linear-Kraft, nur in der Länge, alſo in Einer Dimenſion: die Elektricität auch in der Breite, alſo in zwei Dimenſionen: der Chemismus, als Totalität, auch in der dritten Dimenſion, alſo im Cubus, indem die beiden Körper ſich gänzlich durchdringen.

Die abſolute Ineinsbildung der beiden erſten Einheiten im Realen, der Materie und des Lichts, auf ſolche Weiſe, daß die Materie ganz Form, die Form ganz Materie geworden iſt, iſt die dritte Potenz der Natur, der Orga-

nismus: das vollkommene Gegenbild des Abſoluten in der Natur, die vollendete Subject-Objectivität in der Natur, der höchſte Ausdruck der Natur, wie ſie in Gott, und Gottes, wie er in der Natur iſt, im Endlichen. Der Organismus iſt das Total-Product, worin das Licht mit der Schwerkraft verbunden iſt. (Das Licht, würden wir nämlich ſagen, fällt jetzt nicht mehr, wie bei den unorganiſchen Körpern draußen, ſondern als Seele in den Organismus hinein.) Die unorganiſche Natur iſt der Möglichkeit nach die organiſche. Das Organiſche hat ſich aber nicht aus dem Unorganiſchen gebildet (— wie Steffens ſpäter aufſtellte —), ſondern iſt von Anbeginn an da geweſen. Die unorganiſch ſcheinende Materie iſt das Reſiduum der organiſchen Metamorphoſe. Das Gehirn des Menſchen iſt die höchſte Blüthe der geſammten Organiſation. So ſehen wir eine innere Identität aller Dinge, und behaupten eine potentiale Gegenwart von Allem in Allem. Die todte Materie iſt eine ſchlafende Thier- und Pflanzen-Welt.

Als die drei dem Organismus untergeordneten Potenzen unterſcheidet nun Schelling Senſibilität, Irritabilität und Reproduction, ohne ſie indeſſen ſo deutlich, wie wir es ergänzend thun können, auf die bisherigen, immer wiederkehrenden Schemata zu beziehen.

Die Reproduction iſt bei Schelling die erſte Potenz (Hegel wird ſie aber mit mehr Recht als Totalität zur dritten Stufe machen), weil in ihr Möglichkeit und Wirklichkeit auf das Individuum beſchränkt ſeien: Der Organismus iſt ſich ſelbſt zugleich Subject und Object, iſt Urſache und Wirkung ſeiner ſelbſt. Das Organiſche wächſt, ernährt ſich, erhält ſich durch Zeugung. Alle dieſe Functionen der Reproduction will Schelling alſo unter das

Schema der Potenz der Reflexion, nämlich der Einbildung des Weſens in die Form, bringen.

Da die zweite Potenz, die der Subſumtion, die Rückbildung der Form ins Weſen, des Endlichen ins Unendliche iſt: ſo iſt das zweite Princip des Organismus, die Irritabilität, eine Beziehung des unorganiſchen Naturproducts aufs organiſche und eine Ueberwindung deſſelben durch dieſes. Iſt zwiſchen Organiſchem und Unorganiſchem in der Reizbarkeit auch eine Wechſelbeſtimmung von Receptivität und Thätigkeit geſetzt, ſo iſt die Irritabilität doch die ſelbſtſtändige Bewegung, womit das Organiſche ſich gegen das Unorganiſche wendet.

Die Senſibilität iſt die höchſte Function des Organismus, die Potenz der Vernunft, wo der Organismus nicht bloß in ſich bleibt, wie in der Reproduction, noch bloß, wie bei der Irritabilität, auf andere Dinge bezogen iſt, ſondern wo die unendliche Möglichkeit anderer Dinge doch zugleich als Wirklichkeit in das Organiſche fällt. Die Materie iſt hier in jeder Beziehung und ganz Accidenz des Weſens, des Idealen, welches hier ſinnlich anſchauend iſt. Das ewige Produciren der Natur iſt erkennbar und objectiv, die ganze Natur innere Beſtimmung des Ich geworden. So bildet dieß den Uebergang in die ideelle Reihe, wo umgekehrt das Ich ſich nun zu aller Objectivität machen wird.

Dieß iſt das Ganze der Schellingſchen Naturphiloſophie, wie ich es mühſam aus den überall in ſeinen Schriften zerſtreuten Bruchſtücken zuſammengetragen habe; und die Beſtimmungen derſelben ſind vortrefflich. Wenn erſt in ſolchen Kategorien, wie Schelling es hier thut, von den Phyſikern über die Natur gedacht würde: ſo würden ſie den Wärmeſtoff, das magnetiſche Fluidum und alle die übrigen

Stoffe und Fictionen aufgeben, wie ja ſelbſt bei ihnen die ganz ephemere Erſcheinung eines Schallſtoffes gar nicht hat aufkommen können. Sind jene Schellingſchen Beſtimmungen nun auch noch mancher Umſtellungen fähig, verläugnen ſie auch nicht den Schematismus, der ſich über das Ganze zieht: ſo bilden ſie doch die abſtracte Grundlage, auf der Hegel den prachtvollen Bau ſeiner Naturphiloſophie aufführte, wie ſie ihrerſeits der Kantiſchen Conſtruction der Materie aus den entgegengeſetzten Kräften der Attraction und Contraction ihren Urſprung verdanken, und ſo ein nothwendiges Glied in der ächten Kette der philoſophiſchen Tradition ausmachen. —

Die Betrachtung der ideellen Reihe oder des transſcendentalen Idealismus leitet Schelling nun alſo ein: Der Idealiſt hat Recht, wenn er die Vernunft zum Selbſtſchöpfer von Allem macht; denn dieß iſt in der Natur ſelbſt gegründet. Alles Philoſophiren iſt ein Erinnern des Zuſtandes, in welchem wir Eins mit der Natur waren. Alle Vorurtheile, welche die Philoſophie ausrotten will, gründen ſich alſo auf das Eine: daß es Dinge außer uns gebe. Hier wollen wir alſo vielmehr betrachten, wie das Subject aus ſich ſelbſt zum Object wird.

Die erſte Potenz, die der Reflexion, der Einbildung des Weſens in die Form iſt nun hier die Ausbreitung des Ich zu einer allgemeinen idealen Geſtaltung des Wiſſens; — das allgemeine Gebäude der Wiſſenſchaften, welches dem materiellen Weltbau in der Natur entſpricht. Im Ich ſind Subject und Object unmittelbar identiſch, und das Ich iſt ſo Selbſtbewußtſein; aber auch das Ich und das Denken des Ich ſind identiſch. Hier iſt durch Fichte und Schelling das poſitive Reſultat aus Kants Kritik der rationellen

Pſychologie gezogen worden; denn während Kant nur negativer Weiſe das endliche Subſtantialitäts=Verhältniß aus dem Ich ausgeſchloſſen wiſſen wollte, ſonſt aber das Ich denke im Sinne einer bloß ſubjectiv=empiriſchen Beſtimmung des Selbſtbewußtſeins nahm, hat Fichte, und namentlich Schelling hier ausdrücklich das Denken als die ewige und abſolute Subſtanz des Ich erkannt. Dieß Ich, ſetzt aber Schelling hinzu, iſt nicht das individuelle, ſondern das abſolute Ich. Das letzte Ziel des endlichen Ich iſt ſeine Erweiterung bis zur Identität mit dem unendlichen. Im endlichen Ich iſt Einheit des Bewußtſeins gegenüber der Mannigfaltigkeit der Objecte, d. h. Perſönlichkeit. Das unendliche Ich kennt gar kein Object, alſo auch kein Bewußtſein und keine Perſönlichkeit. Das letzte Ziel alles Strebens iſt alſo Vernichtung der Perſönlichkeit. Was die Geiſter ſcheidet, iſt das individualiſirende Princip in Jedem. Iſt die letzte Behauptung auch ganz richtig, ſo verwechſelt Schelling doch in der Forderung, die Perſönlichkeit zu vernichten, Individualität und Perſönlichkeit mit einander, und iſt durch dieſe Sätze ſelbſt weiter gegangen, als der gemäßigte Theil der linken Seite der Hegelſchen Schule ihm wird zugeſtehen können, der, wie wir ſehen werden, im Untergange der Individualität die wahre Perſönlichkeit rettet. In ſeinen ſpätern Druckſchriften iſt Schelling aber ins abſolut Entgegengeſetzte umgeſchlagen, indem er jedes Individuum als eine abſolut perennirende Idee in Gott ſetzte. So bewährt ſich auch hier der Satz, daß die Extreme ſich berühren: wie Schelling denn auch bei ſeinem kurz vor ſeiner Ankunft in Berlin mißglückten Verſuche, durch Zeitungsartikel und geſellige Annäherungen eine Ausgleichung oder einen Waffenſtillſtand zwiſchen ihm und den Hegelianern herzuſtellen, er

ſich früher an die äußerſte Linke, als an das Centrum der Schule in Berlin gewandt hatte.

Das Selbſtanſchauen in der Begrenzung, ſagt Schelling, iſt die Empfindung; — das wäre alſo wieder die erſte Potenz im Wiſſen, die Einbildung des Weſens in die Form, obgleich Schelling auch hier ſeinen Schematismus nicht mit dieſer Beſtimmtheit anwendet. Die ganze Aufgabe der theoretiſchen Philoſophie, ſetzt er hinzu, will dieſe Schranke ideell ſetzen.

In der Reflexion ſchaut das Ich ſich ſelbſt als productiv an, indem die Bilder der Dinge durch das Ich producirt ſind. Es iſt dieß alſo als die zweite Potenz im Wiſſen zu faſſen, weil die endlichen Dinge hier in die Unendlichkeit des Ich zurückgebildet ſind.

Das Ich, indem es von Allem abſtrahiren kann, erkennt ſich ſelbſt als Intelligenz. Weil das Ich nicht ein von ſeinem Handeln verſchiedenes Subſtrat iſt, ſo ſind der Intelligenz die Begriffe nicht eingepflanzt, ſondern ſie ſind die Intelligenz ſelbſt. Die ſich ſo in ihren Begriffen ſelbſt hervorbringende Intelligenz iſt die Freiheit.

Mit der Freiheit iſt die zweite Potenz der ideellen Reihe, das Handeln, gegeben. Wie das Wiſſen das in den Tag der Form gebildete Weſen des Abſoluten iſt, ſo iſt dagegen das Handeln, das mit der Beſtimmung der Freiheit geſetzt iſt, ein Hineinbilden der Form als des Beſondern in das Weſen des Abſoluten als das Allgemeine. Gott erſcheint hier in eigener Geſtalt als die in der Einbildung der Form in das Weſen durchgebrochene lebendige Form. Es giebt kein wahres ſittliches Handeln, welches nicht das göttliche Weſen ausdrückt. Das iſt die ewige Menſchwerdung Gottes. Daß Gott in einem

beſtimmten Momente der Zeit menſchliche Natur angenommen habe, dabei kann ſchlechterdings nichts zu denken ſein, da Gott ewig, außer aller Zeit iſt.

Jetzt widerſpricht Schelling direct dieſen frühern Behauptungen; und doch ſollen ſeine beiden Philoſophien nur Seiten Eines Ganzen ſein. Die eine hebt aber die andere vollkommen auf; und ſo bliebe nur das reine Nichts, da Schelling nicht das Dritte kennt, in welchem beide Gegenſätze ausgeglichen wären. Damals war Schellings Religion nämlich die der ewigen Menſchwerdung, jetzt iſt ſie die des hiſtoriſchen Chriſtus; und wiewohl ſich Beides vereinen läßt, wenn wir die hiſtoriſche Erſcheinung zu einem für die Vorſtellung nothwendigen Symbole machen, um ihr die Ideen daran zu erläutern: ſo ſpitzen ſich doch in unſerer Zeit die Gegenſätze ſo zu, daß, nachdem ſo von einem Bunde der Religion des hiſtoriſchen Chriſtus geſprochen worden iſt, es mich nicht wundern ſollte, wenn die philoſophiſche Seite wirklich geneigt wäre, einen Bund der Religion der ewigen Menſchwerdung zu ſtiften. Wollte ſie es thun, ſie würde den alten Schelling auf ihrer Seite haben; und wollte er noch übertreten, oder vielmehr zu ſich ſelbſt kommen aus der Verirrung ſeiner unerhörten Abtrünnigkeit, ſie würde ihm ſogleich die Hand bieten, aber um der Sache willen, nicht in bloß geſelligen Beziehungen, noch mit diplomatiſcher Taktik von Zeitungsartikeln. Wäre denn in der That die Religion der ewigen Menſchwerdung, das Erſcheinen des ewigen Logos im Fleiſche, nicht der wahre Sinn des Johanneiſchen Chriſtenthums, dem Schelling einen Tempel bauen will? Wir wenigſtens behaupten es mit der feſteſten Zuverſicht, ſollten auch die Apoſtel und ſelbſt Johannes

dieſen tieferen myſtiſchen Sinn nicht mit vollkommener Klarheit gedacht haben, als dieſer Apoſtel jene Worte niederſchrieb. Das iſt eben die wahre Bedeutung der Inſpiration, daß der Geiſt einer Schrift tiefer und göttlicher iſt, als die menſchlichen Worte und Vorſtellungen ihres Verfaſſers, und daß erſt im Laufe der Zeiten aus dem Buchſtaben dieſer Geiſt, und zwar als der Geiſt der Wahrheit, der bei uns ſein wird bis an der Welt Ende, vollſtändig herausgeboren werden wird. Am ſchaalen Zeuge des Hiſtoriſchen zu kleben, und empiriſche Facta über Ideen zu ſetzen, iſt wahrlich nicht ein Verfahren, welches der Inſpiration, aus der dieſe Bücher hervorgegangen ſein ſollen, würdig wäre.

Die drei Potenzen im Handeln geſtalten ſich hier bei Schelling etwa folgendermaßen.

Damit Freiheit ſei, muß die Intelligenz ſich als eine beſtimmte an dieſem Punkte des Univerſums anſchauen. In einer und derſelben urſprünglichen Handlung entſteht der Intelligenz zugleich das Univerſum und der beſtimmte Punkt der Evolution, an welchen ihr empiriſches Bewußtſein geknüpft iſt. Das iſt das Princip der Individualität: nicht etwa als ob die unendliche Intelligenz von der endlichen verſchieden, und etwa außer der endlichen Intelligenz eine unendliche wäre. Daß ein Schöpfer und Einrichter der Intelligenzen als ihr gemeinſchaftlicher Brennpunkt den Grund ihrer Uebereinſtimmung enthalte, ſind für uns völlig unverſtändliche Begriffe. Das Individuum iſt das, was es durch ſeine Thaten vom Abſoluten vollbringt. Dennoch will Schelling ſeine Denkungsart nicht geändert haben und ſeine poſitive Philoſophie nur für eine Ergänzung ſeiner negativen ange-

ſehen wiſſen, obgleich auch hier Beide einander ſchnurſtracks entgegengeſetzt ſind. Wenn aber die negative Philoſophie durch nothwendiges Denken herausbrachte, es gebe keinen Schöpfer, wie will uns dann die poſitive Philoſophie durch freies, ſoll eben heißen, nicht erzwingbares, ſondern willkürliches Denken irgend wie plauſibel machen, es gebe einen? Eben mit jener Wendung eines freien Denkens tritt der Charakter der Glaubensphiloſophie Schellings am klarſten hervor; und was ſeinem Gedankengang zu Grunde liegt, iſt ungefähr das Alte, ganz Triviale: Obgleich die Philoſophie dieß und jenes mit Nothwendigkeit deducirt, ſo lehrt die unmittelbare religiöſe Anſchauung, der man ſich mit freiem Muthe ergeben müſſe, doch das Gegentheil. Darüber war die katholiſche Kirche ſchon zu den Zeiten Vanini's, Pomponatius', und Galilei's hinaus; und in ſolche Alternativen wähnt Schelling ſein proteſtantiſches Zeitalter zurückzwängen zu können?

Der Staat iſt die Rückbildung dieſes abſoluten Princips der Individuation in das allgemeine Weſen; denn er iſt das unmittelbare und ſichtbare Bild des abſoluten Geſammtlebens. Nur dieß ganz Allgemeine kommt bei Schelling über den Staat heraus; ſo dürftig iſt, was er von demſelben weiß. Denn was die Methodenlehre darüber vorbringt, wird, als ganz verunglückt, lieber übergangen.

Die abſolute Durchdringung der Freiheit des Einzelnen, als Willkür, mit der Nothwendigkeit des Zweckes, der nur durch die Gattung als ſolche ausgeführt wird, iſt die Geſchichte. Ungeachtet der vollkommenen Freiheit des Individuums geſchieht etwas, das es nie durch ſein Wollen hätte realiſiren können. Die Geſchichte iſt der große Spiegel des Weltgeiſtes, das ewige Gedicht des göttlichen Ver-

ſtandes. Der eine Geiſt, der in Allen dichtet und nicht unabhängig von uns iſt, offenbart und enthüllt ſich ſucceſſiv durch das Spiel unſerer Freiheit. Nach dieſen Schellingſchen Sätzen wäre die Subſtanz, um mich dieſer Kategorie hier zu bedienen, von den Accidenzien abhängig, ſtatt daß es dieſe vielmehr von ihr ſein müßten. Schelling will aber wohl nur ſagen, daß ſie nicht außer uns iſt. Er fährt fort: Dieſes abſolut Identiſche iſt Gegenſtand des Glaubens in der Religion, und ſeine Offenbarung in der Geſchichte ein fortgehender Beweis vom Daſein Gottes. Wann offenbar werden wird, daß auch ſchon in den anfänglichen Werken der Geſchichte Gott ſich, aber nur auf unvollkommene, wie zuletzt auf vollkommene Weiſe, offenbarte, dann wird Gott ſein. — Als ob er nicht ſchon im erſten unſcheinbarſten Keime ganz wäre!

Die abſolute In-Eins-Bildung der beiden Einheiten im Idealen, ſo daß der Stoff ganz Form, die Form ganz Stoff iſt, iſt drittens das Kunſtwerk. Jenes im Abſoluten verborgene Geheimniß, welches die Wurzel aller Realität iſt, tritt in der höchſten Vereinigung Gottes und der Natur als Einbildungskraft auf. Obgleich urſprünglich im Schellingſchen Syſteme Natur und Geiſt gleiche Dignität haben ſollten, ſo zeigt ſich doch früh bei Schelling, aus Anregungen Hegels und der Schellingſchen Schule, ein Hinneigen zur Bevorzugung des Geiſtes: wie denn Gott oder das Abſolute, das einmal der — dann aber ganz leere — Indifferenzpunkt zwiſchen Natur und Geiſt ſein ſoll, hier ganz auf Seiten des Geiſtes tritt, und in ihm, wie Schelling ſich ausdrückte, in eigener Geſtalt erſcheint. Im Kunſtwerk, fährt nun Schelling fort, endet die Intelligenz mit einer vollkommenen Selbſtanſchauung; das iſt das Gefühl

einer unendlichen Befriedigung, worin alle Räthſel gelöſt ſind. Die Kunſt iſt die einzige und ewige Offenbarung, die es giebt. In der Kunſt brennt in Einer Flamme, was in Natur und Geſchichte getrennt iſt. So iſt die Kunſt dem Philoſophen das Höchſte. Ein Syſtem iſt vollendet, wenn es in ſeinen Anfangspunkt zurückgeführt iſt; das iſt mit dem unſrigen der Fall. Das Ich iſt als Object durch das Kunſtwerk am Ende zur intellectuellen Anſchauung geführt, alſo auf den Standpunkt, womit das Ich als Subject begann. Alles wird wieder in Poeſie zurückfließen, und eine neue Mythologie des ganzen Geſchlechts entſtehen. —

Dieß iſt nun die große Anſchauung und das große Syſtem der Philoſophie, wodurch Schelling vor vierzig Jahren in der Geſchichte der Philoſophie Epoche gemacht und die Wiſſenſchaft einen Schritt vorwärts gebracht hat. Man kann dieſes urſprüngliche Syſtem Schellings nur mit immer erneutem Intereſſe ſtudiren; und ein wahres Vergnügen gewährt es dem Darſteller, alle die glänzenden Aeußerungen und Fragmente zu einem Ganzen zuſammenzutragen. Es war und iſt und wird immer bleiben die abſolute Grundlage aller weitern philoſophiſchen Forſchungen unſeres Jahrhunderts. Denn aufgetreten mit den erſten Strahlen deſſelben, hat es mit den Reflexionsphiloſophien der Subjectivität, die am Ende des vorigen Jahrhunderts den Materialismus deſſelben verdrängen, vollſtändig gebrochen. Die Aufklärung, die bis zum Atheismus fortgeſchritten war, mußte, gezähmt in jenen Philoſophien, ſich in die Geſtalt des Theismus kleiden, bis dieſer nun im pantheiſtiſchen Syſteme Schellings einer abſoluten Immanenz des Göttlichen erlag. Ich gebrauchte abſichtlich den Ausdruck

Pantheismus, weil die Feinde der Philoſophie dieſe Behauptung der Immanenz des Göttlichen Pantheismus nennen. In dieſem Sinne iſt aber jede wahre Philoſophie Pantheismus; und über den Namen wird ſie nicht hadern wollen, obwohl ſie weit davon entfernt iſt, Alles zu Gott zu machen, indem ſie vielmehr Gott nur als das Eine in Allem ſehen will. Dieſes Ziel der modernen Philoſophie iſt jedoch von der Schellingſchen Philoſophie noch nicht mit vollſtändiger Sicherheit erreicht worden, weil ſie es noch ohne Methode und nur mit genialem Meiſterblick verfolgte. Daher kommt einerſeits der Rückfall Schellings ſelbſt in den Theismus, andererſeits der nicht nur faſt ſeiner ganzen Schule, ſondern auch eines Theils der Schule ſeines Schülers und Freundes, Hegels. Dieſer Rückfall iſt der ganze Grund des Kampfes, den Schelling mit den Freunden Hegels führen muß, in welchem er alſo einen Theil derſelben, doch nur ſehr wenige mit Wiſſen und Wollen, auf ſeiner Seite hat. Jetzt fragt es ſich, ob er uns, die wir an der continuirlichen Kette der philoſophiſchen Tradition feſt gehalten und ihr treu geblieben ſind, bis hinter ſich ſelbſt zurück-, oder wir ihn wenigſtens wieder bis zu ſich ſelbſt werden vordrängen können. Denn daß ein früherer Philoſoph ſeinen Nachfolger anerkennen, und bis zu ihm ſich erheben ſollte, würde wahrlich zu viel verlangt ſein. Fahren wir alſo, um auch nur das Mögliche zu erzielen, damit fort, die Facta der Geſchichte unpartheiiſch darzuſtellen; jedenfalls wird aber aus deren Entwickelung von ſelbſt die Nothwendigkeit des Reſultats hervorgehen, das wir zuletzt zu ziehen haben.

Neunte Vorleſung.

Schellings umgebildetes Syſtem und neueſte Lehre: Gegenſatz der negativen und poſitiven Philoſophie.

So weit, wie wir es in der letzten Vorleſung angegeben, war die Philoſophie an Schellings Hand gekommen, als der Urheber dieſes kühnen Syſtems vor ſeinem eigenen Werke erſchrak: und zwar veranlaßt durch einen Angriff der Glaubensphiloſophie, dem er, wenn auch äußerlich entgegentretend, doch innerlich um ſo weniger auf die Dauer widerſtehen konnte, als er von jeher die Glaubensphiloſophie im Innern ſeines Gemüthes und Syſtemes hegte. Als die erſte Tochter der kritiſchen Philoſophie, ſagt Jacobi vom Fichte'ſchen Idealismus, die moraliſche Weltordnung zum Gott machte, da erſtaunte noch die Welt und erklärte es für Atheismus. Als aber die zweite Tochter derſelben, die Schellingſche Naturphiloſophie, die Natur zum Gott erhob, da erſchrak die Welt nicht mehr davor. Geben dieß die Gegner ſelber zu, warum ließ denn Schelling ſich einſchüchtern? und warum änderte er ſeinen Sinn? Was er um ſo weniger zu thun brauchte, als er gar nicht die Natur, ſondern das in der Natur wie im Geiſte gleiche Abſolute zum Gott proclamirt hatte.

Doch war es nicht dieſer Angriff allein, der ihn zum

Nachdenken bewog, und auf ſeiner glänzenden Laufbahn plötzlich zum Stillſtand brachte. Der früher erwähnte Mangel an Methode trug weſentlich zu dieſem Entſchluſſe bei. Denn nach mehrern vergeblichen Verſuchen, die abſolute Form der Philoſophie zu gewinnen, konnte er ſelbſt zuletzt ſich das Gefühl der Unzulänglichkeit ſeines Syſtems nicht mehr verbergen. In jeder Schrift nahm er nämlich einen neuen Anlauf, jede folgende ſollte das vollſtändige Syſtem darſtellen, jede brach aber wieder unvollendet ab und fügte den vorhandenen nur ein neues Bruchſtück hinzu. Endlich hatte er in einer Schrift, die Weltalter, die Vollendung des Ganzen geben wollen; der Druck war auch ſchon begonnen, doch bald zog er das bereits Gedruckte wieder zurück. Dabei ſuchte er ſich dieß thatſächliche Eingeſtändniß der Unfertigkeit ſeiner Philoſophie durch folgenden guten Grund zu verbrämen: „Das Ganze bleibe, wie bisher, der lebendigen Mittheilung unter wahrhaft Eingeweihten vorbehalten.“ In München hatte er ſogar das Nachſchreiben verboten, damit, ſagte er, kein Mißbrauch mehr mit ſeinen Sätzen geſchehe, — und wohl auch um ſie auf dieſe Weiſe der Kritik zu entziehen.

Das Reſultat dieſer ſich Schellingen aufdrängenden Bedenklichkeiten war aber nur ein thatloſes Verſtummen. Denn rechnen wir die erwähnte Vorrede zu Couſins Fragmenten und die Berliner Antrittsvorleſung ab, ſo iſt in den letzten dreißig Jahren nichts aus Schellings Feder zum Druck befördert worden. Indem er aber zugleich ſeit vierzig Jahren gegen jede Aenderung ſeiner Anſichten proteſtirt, ſo wäre an ſich durch jene ſchriftſtelleriſche Unterbrechung auch nichts verloren; und wir hätten nur aus ſeinen ſpätern Druckſchriften, und dem, was aus ſeinen mündlichen

Vorleſungen in München und Berlin bisher von ſeinen Zuhörern veröffentlicht worden, alle vereinzelten Aeußerungen in die ſyſtematiſch geordnete Darſtellung zu verflechten, die wir in unſern zwei letzten Vorleſungen von ſeinem urſprünglichen Syſteme gegeben haben. So würden wir dieſes endlich zum vollendeten Ganzen runden können; und damit an ſeiner Stelle thun, was er bis jetzt noch immer unterlaſſen. Doch ſo einfach ſtellt ſich die Sache nicht. Aus dem Ganzen der urſprünglichen Anſichten Schellings mußten wir eben abſichtlich alle Behauptungen ſeiner ſpätern Druckſchriften weglaſſen, weil ſie ſich in der That nicht zu Einem harmoniſchen Ganzen mit dieſer urſprünglichen Philoſophie fügen wollen. Da ſich nun auch in den mündlichen Vorleſungen zu München und Berlin dieſe Discordanz zwiſchen Neuem und Altem und zwar noch unabweislicher hervorthat, indem nicht nur der Ton und die Weiſe des Vortrags, ſondern auch der Zweck der neuen Lehre ſich als ein vom urſprünglichen Syſteme ganz verſchiedener den ſpätern Zuhörern aufdrängen mußte: ſo konnte auch Schelling nicht mehr ſchweigen, und hatte Rechenſchaft von dieſer Incohärenz zu geben. Dieß thut er nun auf folgende Weiſe.

„Wie ſollte ich die Philoſophie, die ich ſelbſt früher begründet, die Erfindung meiner Jugend, aufgeben? Nicht eine andere Philoſophie an ihre Stelle zu ſetzen, ſondern eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wiſſenſchaft ihr hinzuzufügen, um ſie dadurch auf ihren wahren Grundlagen wieder zu befeſtigen, ihr die Haltung wieder zu geben, die ſie eben durch das Hinausgehen über ihre natürlichen Grenzen, eben dadurch verloren hat, daß man Etwas, das nur Bruchſtück eines höhern Ganzen ſein konnte, ſelbſt zum Ganzen machen wollte, — dieß iſt die Aufgabe und

die Abſicht.“ Nicht aber erſt in Berlin, ſondern ſchon vor vierzig Jahren in Jena hatte Schelling dieſelben Abſichten und ſtellte ſich dieſelbe Aufgabe. Denn ſchon damals ſchrieb er: „Nachdem ich bisher die eine und ſelbe Philoſophie, welche ich für die wahre erkenne, von zwei ganz verſchiedenen Seiten als Natur- und als Transſcendental-Philoſophie darzuſtellen verſucht habe, ſehe ich mich nun, durch die gegenwärtige Lage der Wiſſenſchaft, getrieben, früher, als ich ſelbſt wollte, das Syſtem ſelbſt, welches jenen verſchiedenen Darſtellungen bei mir zu Grunde gelegen, öffentlich aufzuſtellen, und was ich bis jetzt bloß für mich beſaß, und vielleicht mit einigen Wenigen theilte, zur Bekanntſchaft Aller zu bringen, die ſich für dieſen Gegenſtand intereſſiren. Wer einſieht, wie viele Anſtalten zu der vollſtändigen und evidenten Darlegung, die ich jetzt davon geben zu können überzeugt bin, erforderlich geweſen ſind, wird es natürlich und nichts weniger als tadelnswerth finden, daß ich dieſe Anſtalten wirklich erſt gemacht, und daß ich die vollſtändige Erkenntniß dieſer Philoſophie, welche ich wirklich für die alleinige zu halten die Keckheit habe, von ganz verſchiedenen Seiten her vorzubereiten geſucht habe, ehe ich wagte, ſie ſelbſt in ihrer Totalität aufzuſtellen.“ Statt dieſer Totalität ſtellte aber Schelling nicht einmal die ganze eine Seite, die Naturphiloſophie, ſondern nur ein Bruchſtück derſelben dar.

Indem nun jene vor vierzig Jahren niedergeſchriebenen Worte noch heute auf die Lage ſeines Syſtems, dem Publicum gegenüber, paſſen: indem Schelling noch heute das Ganze, den vorhandenen Bruchſtücken gegenüber, aufzuſtellen verſpricht: noch heute vom Verheißenen immer wieder nur ein Bruchſtück giebt; ſo treibt er ſeit vierzig Jahren daſſelbe

Spiel, wenn nicht mit dem Publicum, das er nicht mehr zu leiten vermag, ſo doch mit ſich, den er aber doch ſchwerlich ſelber täuſchen kann. Wenigſtens möchte ich ihm ſolche Selbſttäuſchung nicht unterlegen. Dennoch aber zu welchen ſchlimmern Hypotheſen würde man getrieben, wenn man jene nicht mehr annähme! Halte er darum nicht länger mit unzweideutigen Erklärungen zurück! Was ſein bisheriges Verfahren aber Vortheilhaftes für ihn hat, liegt auf der Hand. Denn widerlegt man ſeine Philoſophie, ſo behauptet er, ſie ſei ein bloßes Bruchſtück; und wähnt ſo das Mittel gefunden zu haben, auch das bereits Veröffentlichte noch dem Urtheil der Geſchichte zu entziehen. Es iſt daher wohl kaum zu erwarten, daß er, ungeachtet ſeiner wiederholten Verſprechungen, auf die erſte Berliner Vorleſung, die er herausgab, die alles beſchließende Totalität ſeines Syſtems je werde folgen laſſen. Doch hoffe er auch ſo nicht, dem Richterſtuhl der Nachwelt zu entgehen!

Auch die Veranlaſſungen, die er jetzt, wie vor vierzig Jahren, anführt, um das Ganze des Syſtems zu liefern, ſehen ſich ſehr ähnlich. In beiden Fällen iſt es die gegenwärtige Lage der Wiſſenſchaft, die ihn dazu bewegt, mit ſeinem vollſtändigen Syſteme hervorzutreten. Natürlich! Wenn einem Syſteme das Horoskop vom Weltgeiſt geſtellt iſt, und die muthige Tochter geharniſcht aus dem Kopfe des ewigen Vaters hervorſpringen ſoll, dann hat immer die Lage der Wiſſenſchaft ihre Geburt bedingt; ſie iſt ein ewiges Werk des ſchaffenden Geiſtes. Wenn aber die Verkündigung der Geburt ins bloße Abgehen eines Bruchſtücks oder gar bloß einer Antrittsrede ausläuft, macht dann die gegenwärtige Lage der Wiſſenſchaft das neue Syſtem nothwendig, oder iſt es bloß die ſubjective Einbildung des Philoſophen, der

ſeine embryoniſchen Conceptionen für reife Früchte der Wiſſenſchaft anſieht? Offenbar das Letzte.

In beiden Epochen wirft Schelling ſich auch gewiſſermaßen zur leitenden Vorſehung für den Entwickelungsgang der Geſchichte der Philoſophie auf. In der frühern Zeit behauptet er nämlich, daß er die abſolute Totalität des Syſtems in abſoluter Form nicht darum noch nicht aufſtelle, weil ſeine Erkenntniß noch nicht ſo weit gediehen ſei: ſondern daß er allmählig von einer Stufe zur andern ſteigen müſſe, um die abſolute endlich zu erreichen, — alſo für den Leſer, nicht für ſich. Er machte alſo, als accomodire er ſich dem Leſer, um ihn zu bilden, da er ſelbſt doch vielmehr in allen ſeinen Schriften ſich nur vor demſelben gebildet hat, und daher bis auf die heutige Stunde noch ein Unfertiger iſt. Während aber damals ſein vorausſichtliches Philoſophiren nur aus dem rein theoretiſchen Intereſſe entſpringen wollte, mitzuarbeiten an der Fortbildung der Wiſſenſchaft durch Erhebung des Leſers zu ſeiner Höhe, ſo bekommt ſein jetziges providentielles Auftreten einen mehr pragmatiſchen Charakter. Hätte ich nicht die Ueberzeugung, ſagte er 1841 in Berlin, durch meine Anweſenheit der Philoſophie einen weſentlichen, ja einen größeren Dienſt zu leiſten, als ich ihr je früher zu leiſten im Stande geweſen, ſo ſtände ich nicht vor Ihnen. Es ſind jetzt vierzig Jahre, da gelang es mir, ein neues Blatt in der Geſchichte der Philoſophie aufzuſchlagen, die Eine Seite deſſelben iſt jetzt voll geſchrieben. Gern hätte ich einem Andern überlaſſen, das Reſultat derſelben zu ziehen, das Blatt umzuwenden und eine neue Seite anzufangen. Im Beſitz nicht einer nichts erklärenden, ſondern einer ſehnlich gewünſchte, dringend verlangte wirkliche Aufſchlüſſe gewährenden, das

menſchliche Bewußtſein über ſeine gegenwärtigen Grenzen erweiternden Philoſophie breche ich mein vierzigjähriges Schweigen, ganz und vollſtändig, nicht eher, als bis eine unzweifelhafte Pflicht mich dazu auffordert, mir unwiderſprechlich klar geworden, daß jetzt die Zeit gekommen, das entſcheidende Wort zu ſprechen. Hier werde ich das Bedeutendſte für die Philoſophie thun, wenn es mir gelingt, ſie aus der unläugbar ſchwierigen Stellung, in der ſie ſich eben befindet, wieder hinaus zu führen in die freie, unbekümmerte, von allen Seiten ungehemmte Bewegung, die ihr jetzt genommen iſt. Noch nie hat ſich gegen die Philoſophie eine ſo mächtige Reaction von Seiten des Lebens erhoben, als in dieſem Augenblick. Die Philoſophie befindet ſich gerade in der Lage, daß ſie in ihrem Reſultat religiös zu ſein verſichert, und daß man ihr dieß nicht zugiebt. Ich werde weniger bemüht ſein, zu zeigen, worin Dieſer oder Jener geirrt, als worin wir Alle gefehlt, was uns Allen gemangelt, um in das gelobte Land der Philoſophie wirklich durchzudringen. Hat Einer mehr geirrt, ſo hat er mehr gewagt; hat er ſich vom Ziele verlaufen, ſo hat er einen Weg verfolgt, den die Vorgänger ihm nicht verſchloſſen hatten. Sollte nun dieſe lange ruhmvolle Bewegung mit einem ſchmähligen Schiffbruch enden, mit Zerſtörung aller großen Ueberzeugungen, und ſomit der Philoſophie ſelbſt?

Hier ſpricht ſich ganz klar der Beruf, ja die Miſſion aus, die Schelling für den Abend ſeines Lebens zu haben glaubt, nicht, im Feuer der Begeiſterung, das Wallen des philoſophiſchen Gedankenſtromes zu immer höherem Wogenſchlage anzufachen, ſondern die überſprudelnde Fülle deſſelben zu dämpfen und zu zähmen. Die abſolute Immanenz und Gegenwart Gottes, die ſeit Kant in immer mächtigerer Ueber-

zeugungskraft durch Fichte, Schleiermacher, Novalis, Schelling ſelbſt und Hegel („worin wir Alle gefehlt“) hervorgebrochen iſt, ſoll wieder mit der Kantiſchen Transſcendenz eingedämmt und zu einem matten Vergleiche verſchmolzen werden. Wird dieſe vierzigjährige Vorſehung aber auch die Macht haben, den Zauber wieder zu bannen, den der unvorſichtige Lehrling durch die magiſchen Zauberformeln der Naturphiloſophie in ſeiner Jugendbegeiſterung losgelaſſen hat? Hat ferner die Philoſophie ſich darüber belehren zu laſſen, was religiös ſei? und iſt ſie nicht die höchſte Auslegerinn der religiöſen Dogmen, indem nur ſie die ganze ſpeculative Tiefe derſelben ergründen kann?

Was aber jene unbeſchriebene Seite des Blattes der Philoſopbie betrifft, das Schelling vor vierzig Jahren angefangen, ſo iſt es durch Solger und Hegel längſt beſchrieben, und zwar nicht im Sinne der rückwärtsgehenden Schellingſchen Bewegung, ſondern in dem des nothwendigen Fortſchritts der Geſchichte, den auch das Leben, wenn gleich noch nicht in den höchſten Sphären, bereits anerkannt hat. Schelling aber hegt die verwegene Hoffnung, daß die Geſchichte der Philoſophie ihm die Seite ſeines Blattes vierzig Jahre lang offen laſſen werde, bis es ihm belieben werde — eine Vorrede und eine erſte Vorleſung darin zu verzeichnen, als Grabſtein eines im Mutterleibe ſchon erſtickten neuen Syſtems. Denn Vorträge halten, heißt nicht, jetzt vollſtändig das Ganze in die Geburt treten laſſen. Dennoch ſollte der Zeitpunkt gekommen ſein, in der Metropole der Wiſſenſchaft ohne Rückhalt mit dem ganzen Syſteme hervorzurücken. Schon in München hat Schelling aber ſeit längern Jahren daſſelbe vorgetragen, und wollte es doch damals nicht ein öffentliches Hervortreten nennen. Wiewohl er alſo

ſeit faſt vierzig Jahren nichts geleiſtet hat, ſo ſind dennoch Solger und Hegel, welche in die von ihm gelaſſene Lücke eingerückt ſind, für ihn gar nicht vorhanden, oder nur Abirrungen und Verkehrungen ſeiner Jugendphiloſophie. Da aber doch in den vierzig Jahren, wo er geſchwiegen, Etwas geſchehen, durch ihn geſchehen ſein ſollte: ſo putzte er am alten Syſtem den edlen Roſt der Jahre ab, und ſtutzte es mit dem Kleide noch älterer Zeiten auf, um ſeinen Krebsgang für Fortſchritte, und das Vordringen ſeiner Nachfolger für Rückfälle auszugeben. Zweimal macht ein Philoſoph aber nicht Epoche in der Geſchichte der Philoſophie: und wenn er es thäte, ſo doch ſicherlich nicht mit dem bloßen Verſprechen von neuen Darſtellungen, die aber faſt ſo alt als ſeine urſprünglichen Sätze ſind. Daß alles dieß ſich ſo verhalte, haben wir nun durch eine getreue Expoſition des umgebildeten Syſtems von Schelling nachzuweiſen; woraus ſich zugleich ergeben wird, auf welcher Stufe der Entwickelung des Denkens daſſelbe geſtellt werden muß.

Der Grundgedanke der jetzigen Behauptungen Schellings iſt der, daß ſeine bisherige Philoſophie nicht das Ganze, ſondern nur Eine Seite ſeines Syſtems geweſen ſei; ſie ſoll nämlich nur die negative Philoſophie enthalten haben, zu welcher jetzt eine poſitive hinzukommen müſſe. Dieſer Gegenſatz, den er auch mit einem — aber ganz etwas Anderes bedeutenden — Ausdrucke des Ariſtoteles als philosophia prima und philosophia secunda bezeichnet, iſt ſchon mißlich, weil man nicht weiß, was Einer mit zwei Philoſophien machen ſolle und wie er überhaupt deren zwei haben könne. Läugnet dieß nun Schelling auch ausdrücklich, und will er ſeine Worte vielmehr dahin erklärt wiſſen, daß die negative Philoſophie nur eine ſubjectiv nothwendige

Vorbereitung für den ſei, der erſt zur poſitiven Philoſophie erhoben werden ſolle: ſo paßt dieß wenigſtens nicht auf das urſprüngliche Syſtem Schellings, das durchaus nicht etwas Negatives, noch bloß Vorbereitendes, ſondern die poſitive Erkenntniß der Wahrheit ſein wollte und war. Doch ehe wir ein näher begründetes Urtheil fällen können, müſſen wir von Schellings ſpätern ſchriftlichen und mündlichen Aeußerungen Alles zuſammenſtellen, was zerſtreut über das Verhältniß dieſer beiden Philoſophien vorkommt.

Was zunächſt den Begriff der negativen Philoſophie betrifft, ſo ſagt er: Die negative Philoſophie iſt die reine Vernunftwiſſenſchaft. Es iſt aber unmöglich mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heran zu kommen. Die Vernunft lehrt nur, was (quid) die Dinge ſeien, nicht aber, daß (quod) ſie ſeien. Das Reſultat des logiſchen Denkproceſſes iſt nur der Gedanke der Welt, nicht die reale Welt. Die Vernunft iſt ſchlechthin impotent, die Exiſtenz von irgend etwas zu beweiſen, und muß in dieſer Beziehung das Zeugniß der Erfahrung für genügend annehmen. Die Vernunft im reinen Denken hat ſich nicht mit den wirklich exiſtirenden Dingen, ſondern nur mit den Dingen als möglichen zu beſchäftigen; ſo daß wohl Gottes Weſen, nicht aber ſeine Exiſtenz ihr Gegenſtand iſt. Für den wirklichen Gott muß alſo eine andere, als die rein vernünftige Sphäre geſucht werden. Iſt es möglich, in dieſen Sätzen Schellings das Identitätsſyſtem wiederzuerkennen? Dort iſt die abſolute Vernunft, als die Identität des Subjectiven und Objectiven, doch wohl der vollſtändig wirkliche und erkannte Gott. Fällt nicht Sein und Erkennen im ältern Schellingianismus abſolut zuſammen, indem die abſolute Identität der Punkt war, wo das Abſolute und die abſolute Erkennt-

nißart Eins ſind? Schelling hatte alſo damals gar nicht mit bloßen Möglichkeiten zu thun, ſondern meinte, das Sein der abſoluten Identität auszuſprechen und zu beſitzen. Freilich ſagt er jetzt: Die Vernunft ſei Begreifen, das erſt dann wirkliches Erkennen wird, wenn ſie etwas Reelles zu erkennen findet; dagegen in der reinen Vernunftwiſſenſchaft, wo ſie ſich mit der Potenz des Seins beſchäftigt, bleibe ſie innerhalb der Potenz des Erkennens ſtehen, — und begreife bloß. Als ob ein Begreifen, was bloß beim Begreifen bleibt, und damit nicht zum Sein kommt, noch ein wirkliches Begreifen, und nicht vielmehr ein Nicht-Begreifen wäre! und was iſt das ferner für ein Unterſchied zwiſchen Begreifen und Erkennen?

Nach dieſer Behauptung hätte Schelling, wenn er im urſprünglichen Syſtem vom Sein der abſoluten Identität ſpricht, immer nur gemeint, im Subjectiven des Erkennens ſtehen geblieben zu ſein, ohne mit dieſem Sein das objective Sein errungen zu haben: Alles in der Identitätsphiloſophie ſei in Vorausſetzung der reinen Vernunftwiſſenſchaft geſagt worden; und der ſchlimmſte Mißverſtand ſei der geweſen, daß man das Ganze für einen nicht bloß logiſchen, ſondern auch wirklichen Hergang genommen habe, daß man meinte, das Identitätsſyſtem ſchlöſſe von einem an ſich wahren Principe auf die Wahrheit alles Folgenden. Die Grenze dieſe Wiſſenſchaft ſei das Sein-Können; daß Hegel ſie zu einem Exiſtentialſyſtem machen wollte, ſei ſein Grundfehler geweſen. Hier erklärt Schelling alſo gerade zu, die ganze Welt habe ſich geirrt, vierzig Jahre der Geſchichte der Philoſophie haben ſeine Identitäts-Philoſophie falſch verſtanden. Denn freilich man wußte nicht, daß er nur „in Vorausſetzung der rei-

nen Vernunftwiſſenſchaft“ geſprochen habe, und, wenn auch, noch weniger, daß ſeitdem die Vernunft bei Schelling impotent geworden ſei! Wahrlich Schelling hätte ſeinem Syſtem an die Stirn ſchreiben müſſen, daß die Vernunft unfähig ſei, das Sein der abſoluten Wahrheit zu erweiſen, da eben der ganze Inhalt und die ausdrücklichen Worte das Gegentheil verkünden. „Die abſolute Identität,“ heißt es darin, „iſt das Einzige, was ſchlechthin, oder an ſich iſt; das Sein der abſoluten Identität iſt eine ewige Wahrheit; Alles, was iſt, iſt die abſolute Identität ſelbſt“ u. ſ. w. Indem Schelling aber jene Warnungstafel, daß ſeine Vernunftlehre nur Potenz des Erkennens, d. h. nicht wirkliches Erkennen, ſondern vielmehr nur impotentes Erkennen, alſo eigentlich keine Erkenntniß ſei, damals nicht aufgerichtet hat: ſo hat er in jenen Zeiten wenigſtens ſelbſt das „Mißverſtändniß“ aller ſeiner Zeitgenoſſen getheilt, und mit dem Erkennen in ſeinem Identitätsſyſtem gemeint, etwas vor ſich gebracht zu haben. Weil er aber ſpäterhin die Vernunft caſtrirte, und die Erfindung ſeiner Jugend, obgleich ſie durch ſeine Interpretation zu einer ſehr verſchnittenen Zwittergeſtalt herabſinken würde, auch ſo nicht aufgeben wollte: ſo mußte ſie ſelbſt dazu gemißbraucht werden, unfähig zu ſein, zum wahrhaft Objectiven zu gelangen; mit andern Worten, ſie wurde zur negativen Philoſophie herabgeſetzt, da doch ſie ſelbſt in klaren Ausdrücken das abſolute Problem der Philoſophie nicht nur für lösbar, ſondern für durch ſie poſitiv gelöſt behauptete.

Das ganze Geheimniß des neuen Schellingſchen Standpunkts beſteht alſo darin, daß die bisherigen Philoſophien von Kant bis Hegel, die Naturphiloſophie Schellings ſelber mit eingeſchloſſen (denn er ſpricht ja davon, was uns allen

mangelt), in bloß logiſchen Begriffen verſirt haben, ohne die Realität darthun zu können. Schelling läuft hiermit geradezu in das Kantiſche Reſultat aus, daß aus Begriffen keine Realität herausgeklaubt werden könne; und kommt alſo nicht weiter, als der längſt verſchollene Aeneſidemus Schulze, der jenen Kantiſchen Satz weiland breit getreten hat. Dieſer Satz iſt auch noch Schellings Alpha und Omega, das Panier aller ſeiner Argumente gegen die negative Philoſophie. Nun verſteht man erſt den Ausſpruch der Berliner Antrittsrede: „Nichts ſoll durch mich verloren ſein, was ſeit Kant für ächte Wiſſenſchaft gewonnen worden.“

Fragen wir aber, warum aller dieſer Aufwand von Interpretation, alles dieſes Verdrehen und Verfälſchen der Geſchichte, das Schelling ſelber begeht, indem er es ſeinen Gegnern vorwirft, ſo liegt die Antwort in Folgendem: Statt, wie er verſpricht, der Philoſophie nicht zu fehlen, wozu er durch den Druck ſeiner Vorleſungen wenigſtens den redlichen Willen zeigen würde, will er — freilich durch ganz unwirkſame Mittel — nur ſich und ſein überſchrittenes Syſtem rechtfertigen. Als Schelling nämlich ſelber für ſich einſah und es vor Andern nicht mehr verbergen konnte, daß ſeine Identitätsphiloſophie widerlegt und überflügelt ſei, zog er es vor, ohne Schwerdtſtreich einen eben nicht ehrenvollen Rückzug nach München zu machen, und vom Schauplatz weggetreten vierzig Jahre zu ſchweigen: inzwiſchen, wie er ſagt, jedes Urtheil über ſich ergehen laſſend. Nun will das Schickſal, daß, nachdem der alte Streit längſt entſchieden und vergeſſen war, er ſich vor eine neuaufblühende Generation hinſtellen darf und ſagen kann: Ihr ſeht es, ich ſelbſt bekenne meine alten Schulden, widerlege meine erſte Philoſophie, wie die Zeit ſie widerlegt hat; aber ich wider-

lege auch die meiner Nachfolger, — wir haben Alle geirrt. Erſt nachdem er ſo ſein urſprüngliches Syſtem, das nach vierzig Jahren in der Metropole der Wiſſenſchaften nicht mehr Stich gehalten hätte, herabgewürdigt hatte, konnte er bei ſeinem hieſigen Auftreten die Behauptung wagen: Jetzt komme ich aber auch mit einer ganz neuen, bisher nie dageweſenen Wiſſenſchaft, die allein das abſolut Objective der Wahrheit erreicht; und nachdem ich ſie vierzig Jahre ſorgſam bei mir gehegt und gepflegt habe, biete ich ſie Euch nunmehr zum Heile dar. „Dieſer Mann,“ ruft er pathetiſch aus, „hat wohl gezeigt, daß er der Selbſtverläugnung fähig iſt, daß er nicht an voreiliger Einbildung leidet!“

Doch alle dieſe Wendungen entſchuldigen das vierzigjährige Schweigen keineswegs. Schelling hätte nicht, wie die Vorſehung, das Böſe geſchehen laſſen ſollen, wenn er es durch früheres Ausſprechen ſeines Syſtems verhindern zu können glaubte. Dieß ſchickte ſich nur für einen Gott, der das Ganze überſähe, und alle Folgen berechnen könnte. Schelling durfte ſolch' gewagtes Spiel nicht ſpielen. Um ſo weniger, da er bloß zu ſagen brauchte: Philoſophen, Ihr verſteht meine Identitätsphiloſophie falſch, ſie will gar keinen wirklichen Hergang beſchreiben. Hegel hätte dann wahrſcheinlich nicht auf ſolchem hohlen Grunde weiter gebaut, und, wie Schelling meint, die negative Philoſophie bis zu dieſem Extreme getrieben. Die rettende Philoſophie, die Schelling ſeit vierzig Jahren zu beſitzen vorgiebt, hätte dann alle jene Auswüchſe einer negativen Philoſophie überflüſſig gemacht. Es wäre alſo ſeine Pflicht geweſen, jenes Wort, was ſie ſämmtlich in ihrem Nichts zurückgehalten hätte, auszuſprechen. Denn der Menſch muß handeln, wenn er Irrthümer und Fehler Anderer verhüten kann. Statt deſſen zog Schelling es vor, „auch Andere frei gewähren

und ſich verſuchen zu laſſen," bloß um hinterher mit Selbſtgefälligkeit ſagen zu können: „Ich will nicht Wunden ſchlagen, ſondern Wunden heilen, welche die Deutſche Wiſſenſchaft in einem langen ehrenwerthen Kampfe davon getragen; nicht ſchadenfroh die vorhandenen Schäden aufdecken, ſondern ſie wo möglich vergeſſen machen. Nicht aufreizen will ich, ſondern verſöhnen: wo möglich als ein Friedensbote treten in die ſo vielfach und nach allen Richtungen zerriſſene Welt. Nicht zu zerſtören bin ich da, ſondern zu bauen." Haben wir dann der Zuverſicht ſeines Schweigens ſchon anderwärts entgegengehalten, daß, nachdem er vierzig Jahre hindurch die Saat der Drachenzähne wachſen ließ, er auch gar nicht mehr die Kraft beſitzt, die daraus entſproſſenen mannhaften Kämpfer niederzuſchmettern, wie unverzeihlich erſcheint damit vollends ſein Schweigen! Nicht nur aber für die Wiſſenſchaft, die er ſich ſo angelegen ſein läßt, ſondern auch für ſeine eigene Perſon wird ſein jetziges Auftreten zu ſpät ſein; er wird ſich ſelbſt nicht mehr vor dem Ueberſchrittenſein zu retten vermögen, was doch eigentlich der verſteckte Zweck aller dieſer unhiſtoriſchen Veranſtaltungen „zur freien, unbekümmerten Bewegung der Geſchichte der Philoſophie" iſt. Denn kein Geſchichtsſchreiber derſelben noch überhaupt das philoſophiſche Publicum wird jemals dieſer Auffaſſungsweiſe Glauben ſchenken.

Betrachten wir ferner den Ausgangspunkt der negativen Philoſophie, welche Schelling, ſo gut es geht, ſeinem Identitätsſyſteme anzupaſſen ſucht: Die Vernunft iſt die unendliche Potenz des Erkennens, ſie ſcheint als ſolche ohne Inhalt; doch hat ſie allerdings einen ſolchen, und zwar ohne Zuthun, ohne Actus von ihrer Seite. Denn ſonſt hörte ſie ja auf, Potenz zu ſein, da Potenz und Actus ſich gegenüberſtehen. Dieſer nothwendiger Weiſe, alſo un

mittelbar angeborne Inhalt wird, da allem Erkennen ein Sein entſpricht, nur die unendliche Potenz des Seins, entſprechend der unendlichen Potenz des Erkennens, ſein können. Dieſe Potenz des Seins, dieß unendliche Seinkönnen iſt die Subſtanz, aus der wir unſere Begriffe abzuleiten haben. Die Beſchäftigung mit ihr iſt das reine, ſich ſelbſt immanente Denken. Dieſes reine Seinkönnen iſt nun nicht bloß eine Bereitſchaft zu exiſtiren, ſondern der Begriff des Seins ſelbſt, das ſeiner Natur nach ewig in den Begriff Uebergehende; oder umgekehrt die unendliche Potenz des Seins läßt ſich als reine Potenz nicht im Denken feſthalten, ſondern ſie geht dem Denken, ſo wie es dieſelbe nur denkt, unhaltbar ins Sein über. Dieß iſt eben die bewegliche Natur des Denkens, wonach es nicht beim bloßen Denken ſtehen bleiben kann, ſondern ewig ins Sein übergehen muß. Doch iſt dieß kein Uebergang ins reale Sein, ſondern bloß ein logiſcher. So erſcheint anſtatt der reinen Potenz ein logiſch Seiendes. Dieſes Sein iſt alſo nur die Möglichkeit des wirklichen Seins, d. h. die Begriffe des wirklich Exiſtirenden. Indem nun aber die unendliche Potenz als das prius deſſen ſich verhält, was im Denken ſelbſt durch Uebergehen ins Sein entſteht, und der unendlichen Potenz alles wirkliche Sein entſpricht: ſo beſitzt die Vernunft die Potenz, durch den mit ihr verwachſenen Inhalt, eine aprioriſche Stellung gegen das Sein anzunehmen, und ſo, ohne die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen, zum Inhalt alles wirklichen Seins zu gelangen. Was in der Wirklichkeit vorkommt, hat ſie als logiſch nothwendige Möglichkeit erkannt: ſie weiß nicht, ob die Welt exiſtirt; ſie weiß bloß, daß, wenn ſie exiſtirt, ſie ſo oder ſo beſchaffen ſein muß. Die Vernunft iſt wohl im Beſitz des abſoluten prius,

ſelbſt der Gottheit, aber noch nicht des poſitiven Seins derſelben.

Meint Schelling, die Schranke der negativen Philoſophie ſei, daß, indem ich die wirkliche Welt vernünftig denke, ich darum noch nicht die wirkliche Welt in meinem Kopfe habe, ſie alſo durchs Denken auch nicht draußen machen kann (was auch Werder für die Schranke der Philoſophie anſah), ſo wollen wir Beiden dieſe triviale Wahrheit zugeſtehen. In der That mache ich aber auch in der Philoſophie die Gedanken der Dinge; und für den, welcher in dem Gedanken eines Dinges das ſubſtantielle Weſen deſſelben erkennt, iſt es alſo gar nicht einmal wahr, daß der Philoſoph die Welt durch ſein Denken nicht mache, wenn er auch keinen Grashalm darin kann wachſen laſſen. Denn freilich die äußerliche Exiſtenz muß zum bewußten Gedanken erſt hinzukommen. Wenn jedoch die negative Philoſophie das als logiſch nothwendige Möglichkeit erkennt, was in der Wirklichkeit vorkommt, ſo hat ſie die ganze Wirklichkeit a priori bewieſen; und wenn ſie richtig ſchloß, muß ſich die Wirklichkeit auch ſo vorfinden, wie ſie dieſelbe deducirte. Die Erfahrung beweiſt alſo nicht die Exiſtenz des Vernünftigen, ſondern zeigt nur das Vorhandenſein der Exiſtenz, deren Nothwendigkeit ſchon erwieſen iſt, auf. Fehlt aber einer a priori deducirten Möglichkeit die Exiſtenz, ſo läßt dann allerdings die Erfahrung uns erkennen, daß ein Irrthum in unſerem Denk-Proceſſe vorgewaltet habe. Speculation und Erfahrung müſſen alſo denſelben Inhalt haben; und nur die Weiſe, wie ſie dazu gelangen, iſt eine andere. Indem nun auch, den eigenen Sätzen Schellings zufolge, keine Inhaltsverſchiedenheit zwiſchen ſeiner negativen und ſeiner poſitiven Philoſophie anzutreffen ſein ſoll,

da jene das **Was** aus aprioriſtiſchen Deductionen, dieſe das **Daß** dieſes Was aus der Erfahrung beweiſe, ſo ſtellt ſich von ſelbſt der Einwand ein: Wie kommt es doch, daß die negative Philoſophie, die Hegelſche an der Spitze, nach Schellings Vermeinen, ſolche gottloſe Conſequenzen zieht, wenn die Erfahrungen der poſitiven Philoſophie Schellings ſo religiös ſind? Hier iſt alſo der Widerſpruch, daß, obgleich die negative Philoſophie ſchon das quid darbieten ſoll, nun doch erſt die poſitive zu dem rechten quid, welches ein ganz anderes, als das der negativen Philoſophie iſt, gelangen ſoll, ſich alſo nicht aufs bloße quod beſchränkt. Man ſieht, in dieſen Schellingſchen Behauptungen iſt nicht einmal eine innere logiſche Conſequenz derſelben unter ſich vorhanden, geſchweige, daß ſie mit den großen Entwickelungen der Geſchichte der Philoſophie in conſequentem Zuſammenhange ſtänden. Schelling ſage nun aber nicht, der Verfaſſer der Schrift: „Schelling und die Offenbarung," der ich jene Stelle entlehnte, habe falſch gehört und nachgeſchrieben. Denn die ſo eben erſchienene Schrift von **Frauenſtädt**: „Schellings Vorleſungen in Berlin," die dieſer Verfaſſer gleichfalls aus ſeinen nachgeſchriebenen Heften darſtellt, ſtimmt hier wie überall vollkommen mit jener überein. Auch war die Scholaſtiſche Diſtinction von quid und quod in Aller Munde, den Tag, nachdem ſie vorgebracht worden war, und hat, um mich eines Franzöſiſchen Sprichworts zu bedienen, ſelbſt die Fliegen lachen machen.

Der Unterſchied der beiden **Was**, die in den beiden Philoſophien Schellings vorkommen, ergiebt ſich nun auch aus der Vorrede zu Couſins Fragmenten; und man erſieht daraus zugleich deutlicher, warum die negative Philoſophie ihren Namen führt, da ſie doch eigentlich, wenn ſie das Was ſchon

ganz genügend erkennte, poſitiv ſein müßte. „Die negative Philoſophie," heißt es daſelbſt, „fängt von dem nothwendig zu Denkenden, d. h. eigentlich von dem nur nicht nicht zu Denkenden an, welches das rein rationale Product der ſpeculativen Vernunft, z. B. die Vorausſetzung der Spinoziſtiſchen Subſtanz, iſt. Gleichwie alle jene Formen, die man als aprioriſche bezeichnet, eigentlich nur das Negative in aller Erkenntniß (das, ohne welches keine möglich iſt), nicht aber das Poſitive (das, durch welches ſie entſteht) in ſich ſchließen, und wie dadurch der Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, den ſie an ſich tragen, nur als ein negativer ſich darſtellt: ſo kann man in jenem abſoluten prius, welches, als das ſchlechthin Allgemeine und Nothwendige (als das überall nicht und in nichts nicht zu Denkende), nur das Seiende ſelbſt ſein kann, ebenfalls nur das negativ Allgemeine erkennen, das, ohne welches nichts iſt, aber nicht das, wodurch irgend Etwas iſt. Verlangt man nun aber das Letzte, d. h. verlangt man die poſitive Urſache von Allem, und daher auch poſitive Wiſſenſchaft: ſo iſt leicht einzuſehen, daß man zu dem poſitiven, aber den negativen in ſich tragenden Anfang weder auf dem Wege des Empirismus allein — denn dieſer reicht nicht bis zum Begriff des allgemeinen Weſens, welcher der ſeiner Natur nach aprioriſche, nur im reinen Denken mögliche Begriff iſt, — noch auf dem des Rationalismus, der ſeinerſeits über die bloße Denknothwendigkeit nicht hinaus kann, zu gelangen vermag." Genau gefaßt, ſtellt ſich alſo die Sache bei Schelling ſo: Es iſt unmöglich, den aprioriſchen Begriff der Gottheit durch die Erfahrung zu beſitzen; immanentes Denken iſt die nothwendige Bedingung, um zu demſelben zu kommen. Habe ich dieſen Begriff aber durch noth-

wendiges Denken einmal errungen, dann enthüllt mir die Offenbarung alle weiteren Merkmale und Eigenſchaften der Gottheit. Wäre nicht hiernach vielmehr die negative Philoſophie die, welche das quod, die poſitive die, welche das quid lieferte? Conſequenter wär es gewiß, ſo ſchematiſirt zu haben. Folgte Schelling dieſem Rathe, ſeine neue Lehre würde wahrlich nichts verlieren, — aber freilich auch nicht viel dabei gewinnen. Denn das iſt die Natur ſolcher leerer Schemata: man dreht ſie um, und ſie paſſen ebenſo gut. Nach Frauenſtädts Darſtellung kommt nun auch Schelling ſelber ausdrücklich dazu, das Was an die negative und poſitive Philoſophie zu vertheilen: jene lehre die negativen Attribute Gottes, Sein, Einheit, Ewigkeit, dieſe die poſitiven. Was eigentlich auf den alten Unterſchied einer natürlichen und geoffenbarten Religion hinausläuft; und ſo kann man ſicher ſein, daß immer hinter einer ſolchen funkel-nagel-neuen Behauptung Schelling eine ganz alte Trivialität verborgen ſteckt.

Den Gegenſatz beider Wiſſenſchaften hob Schelling am Ende der Einleitung ſeiner Berliner Vorleſungen in einer kurzen Zuſammenſtellung folgendermaßen hervor: Die negative Philoſophie geht vom Denken zum Sein, die poſitive Philoſophie vom geradezu Sein zum Denken; jene iſt nothwendiges, dieſe freies Denken; in der negativen Philoſophie beweiſt man die Exiſtenz Gottes, in der poſitiven die Gottheit des Exiſtirenden. — Weiß man hier in einem Athem nicht, ob man in den Kantiſchen Gegenſatz von Sein und Begriff zurückverſetzt iſt, oder ob man in der poſitiven Philoſophie einen ſo verſchrieenen Pantheismus wittern ſoll, der ſich aber doch nicht vom Kantiſchen Dualismus loszureißen vermag: ſo bleibt ſo viel gewiß, daß dieſer Gegenſatz beider Wiſſenſchaften nur eine

Aufwärmung des Schema's iſt, das dem Verhältniß der Naturphiloſophie und des transſcendentalen Idealismus zu Grunde lag; nur mit dem Unterſchiede, daß, während damals jede Seite zu ihrem Zwecke gelangte, vom Objecte zum Subjecte oder vom Subjecte zum Objecte zu kommen, jetzt nur der poſitiven Philoſophie das Erſtere gelingt, die negative aber vom Subject, dem Erkennen, nie zum wahren Sein, dem Object, gelangen ſoll.

Jene abſolute Identität des Subjects und Objects, welche die Grundlage des Identitätsſyſtem bildete, wird jetzt, als der nähere Inhalt der negativen Philoſophie, in einer Dreiheit von Potenzen durch folgenden ſogenannten Entwickelungs-Proceß dargeſtellt. Die neuen Formen, die Schelling dabei anwendet, bemüht er ſich zugleich, mit der Identitätsphiloſophie in Uebereinſtimmung zu bringen: nur daß freilich von einem realen Sein — alſo auch von einer realen Identität beider Factoren — nicht mehr die Rede ſein ſoll, da daſſelbe ja eben erſt fälſchlich in das Identitätsſyſtem hereingebracht worden ſei. Statt Subject und Object und ihrer Identität kommen drei Potenzen ganz barbariſcher Art vor, das Seinkönnende, das Seiende, und das Ueberſeiende, die den erſten Kategorien der Hegelſchen Logik Sein, Nichts und Werden nachgebildet ſind; ſo daß Schelling dem Höchſten, was er bieten kann, dieſe ganz abſtracten Sätze Hegels unterlegt, welche nur die erſten Anfänge von deſſen Dialektik enthalten.

In der Potenz des Seins, ſagt nun Schelling, entdecken wir zuerſt die Möglichkeit, ins Sein überzugehen; ſie konnte übergehen oder auch nicht, ſo daß ſich zwei contradictoriſche Gegenſätze, Sein und Nichtſein, in ihr nicht ausſchließen. Aber die unendliche Potenz des Seins iſt die

Macht des Seins nur, ehe ſie in das wirkliche Sein über-gegangen iſt; iſt ſie einmal übergegangen, ſo hat ſie die Möglichkeit verſcherzt, nicht überzugehen. Dieſe erſte Po-tenz iſt alſo ein unmittelbares Verhältniß zum Sein, ſie iſt das zum Sein ſich Neigende: das im tranſitiven Sinne Seinkönnende, welches daher auch das Zufälligſte, Unbe-gründetſte iſt, das ſeinen Grund nur im Folgenden, nicht im Vorhergehenden finden kann. Dieß Erſte iſt die prima materia alles Seins, die ſelbſt nur zum beſtimmten Sein gelangt, indem ſie ein Höheres über ſich ſetzt. Wenn dieſes Erſte alſo den Ort der Möglichkeit verlaſſen hat, iſt es nur Eines; aber bis es ſich hierzu entſchieden hat, iſt es instar omnium.

Dadurch daß das Erſte aus ſeiner Stelle weicht, über-trägt es zweitens ſeine Macht einem Andern, dieſes zur Potenz erhebend; dieſem Andern, zur Potenz Erhobenen, wird es ſich ſelbſt als relativ Nichtſeiendes unterordnen. Indem das Erſte das Seinkönnende iſt, ſo iſt ſein Gegentheil Alles, nur nicht das Seinkönnende. Da nämlich nach dem un-mittelbaren Seinkönnen die unendliche Potenz nicht erſchöpft iſt, ſo muß das Zweite, was in ihr liegt, das unmittelbar Nur-nicht-ſein-Können ſein. Weil ferner das unmittelbar Seinkönnende jetzt über das Können hinaus iſt, ſo muß die zweite Potenz, als das unmittelbar Nicht-nicht-ſein-Können, der actus purus, das ganz reine Seiende ſein, das auch ſchon in der Urpotenz gelegen hat; denn nur das Seiende iſt nicht das Seinkönnende. Erſt wenn das unmittelbar Seinkönnende nun wirklich übergeht, wird das Andere von ihm ausgeſchloſſen. Die Indifferenz Beider hört auf; denn jetzt ſetzt die erſte Möglichkeit die zweite außer ſich. Dem zweiten Seinkönnenden wird

das Können erſt gegeben durch die Ausſchließung des Erſten; es wird dadurch erſt aus ſeiner Gelaſſenheit geſetzt, und in ſeine Potenz erhoben. Das an ſich noch nicht Seinkönnende wird jetzt Seinkönnendes durch die Negation. Dadurch daß die erſte Möglichkeit, ſein zu können, wirkliches Sein wird, wird die zweite Möglichkeit, auch nicht ſein zu können, negirt. Indem das Zweite ſo aus ſeinem urſprünglichen Nicht=unmittelbar=ſein=Können zur Potenz erhoben iſt, ſo wird es nothwendig dahin wirken, dasjenige, wodurch es negirt wurde, ſelbſt zu negiren und ſich in ſein gelaſſenes Sein zurückzuführen, aber damit ſelbſt zu vernichten. Die zweite Potenz iſt alſo das zum Nichtſein ſich Neigende.

Hier hat Schelling (was er übrigens ſchon längſt in ſeinen ſpätern Druckſchriften that) die doppelte Negation Baaders und Hegels aufgenommen, um zur dritten Potenz zu kommen: Dieß kann nur dadurch geſchehen, daß das Erſte aus ſeiner abſoluten Entäußerung in ſein Seinkönnen zurückgebracht wird. So erhalten wir ein höheres Seinkönnen, das, als ein in ſein Seinkönnen zurückgebrachtes Sein, ein höheres, ein ſeiner ſelbſt mächtiges Sein iſt. Die dritte Potenz iſt ſo das zwiſchen Sein und Nichtſein Freiſchwebende. Es kann weder reines Seinkönnen, noch reines Seinſein, ſondern nur das ſein, was im Sein Seinkönnen und im Seinkönnen Sein iſt: der Widerſpruch von Potenz und Sein als Identität geſetzt, — der Geiſt, eine unerſchöpfliche Quelle von Sein, die ganz frei iſt, und nicht aufhört, im Sein Potenz zu bleiben; das ſich ſelbſt beſitzende Seinkönnen', das Ueberſeiende. Dieſe Potenz kann nicht unmittelbar wirken, ſondern nur durch die zweite verwirklicht werden. Da nun das Zweite das Vermittelnde zwiſchen dem Erſten und Dritten iſt, ſo iſt das Dritte ge=

ſetzt durch das vom Zweiten überwundene Erſte. Dieß Dritte, im Sein unbeſiegt Gebliebene, iſt, als Geiſt geſetzt, das Seinkönnende und Vollendende, ſo daß mit ſeinem Eintritt in das Sein das vollendete Sein da iſt.

Hiermit haben wir drei Potenzen oder Möglichkeiten, welche allen vernünftigen Inhalt, alles mögliche Sein in ſich ſchließen; und der innere Organismus der Vernunft iſt in dieſer Totalität der Potenzen erſchöpft. — Schelling meint das Unbeſtimmte, das Beſtimmte und die Selbſtbeſtimmung. Er nennt ſie auch: das Seinkönnende, das Seinmüſſende, und das Seinkönnend-Seinmüſſende. Dieſes Letzte nennt Schelling bei Frauenſtädt auch das Seinſollende, worüber hinaus es nichts geben könne. Womit Schelling vollkommen in den unendlichen Progreß Kants und Fichte's zurückgefallen wäre, wie er denn gerade zu ſagt: Gott iſt das Ueberſeiende, Transſcendente, weil er das Sein in ſeiner Macht hat, nicht ſelbſt ins Sein übergeht. Endlich kommen für die drei Potenzen auch die drei Ariſtoteliſchen Kategorien: causa materialis, causa efficiens, causa finalis vor.

Ich habe dieſen ganzen Gedankengang Schellings, ſo verwickelt er auch ſcheint, ſo klar als möglich hinzuſtellen geſucht. Man mag ſich aber drehen und winden wie man will, man findet immer nur die ſtotternden Anfänge der Hegelſchen Methode heraus, nach welcher ein erſtes Unmittelbares ſich aufhebt, zu einem Andern wird, und dieſes durch eine zweite Negation wieder zum Erſten zurückkehrt; ſo daß ſie in einem dritten Höhern, welches die lebendige Bewegung der Gegenſätze iſt, identiſch ſind. Aus dieſem dialektiſchen Pulsſchlag der Gegenſätze bei Hegel, die in ihrem Aufgehobenſein noch fühlbar ſind, macht Schelling aber ein „Freiſchwebendes,“ d. h. eine leere Mitte zwiſchen

zwei äußerlichen Extremen, die ſich alſo hierhin, oder dorthin wenden kann. Sonſt iſt dieß Dritte auch wohl die alte Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, die wir im urſprünglichen Syſteme ſahen, nur daß dieſe abſolute Identität nicht mehr, wie dort, eine innere Nothwendigkeit iſt; ſondern da das Uebergehen-Können in die zweite Potenz auch ein Nicht-Uebergehen-Können war, und Alles in der Urpotenz hätte eingeſchloſſen bleiben können, ſo wird die Weltſchöpfung zu einer bloßen Sache der Willkür oder eigentlich des Zufalls.

Auch die drei Hegelſchen Wiſſenſchaften, die Logik, Naturphiloſophie und Geiſtesphiloſophie klingen in der Schematiſirung dieſer drei Schellingſchen Potenzen an: In dem ſich ſelbſt beſitzenden Können, im Geiſt, iſt der Schluß der Natur. Dieſes Letzte kann nun auch einer neuen, mit Bewußtſein bewirkten Bewegung ſich hingeben, und ſo über der Natur eine neue intellectuelle Welt ſich bilden. Auch dieſe Möglichkeit muß von der Wiſſenſchaft erſchöpft werden, die damit Natur- und Geiſtes-Philoſophie wird. — Daß dann aber der Geiſt ſo ſchnell aus dieſen Abſtractionen Schellings herausfiel, hat die der Vorleſung beiwohnenden Freunde Hegels höchlich ergötzt, die ihren Lehrer länger arbeiten ſahen, um die Natur des Geiſtes ihnen vor Augen zu legen. Sehr gut ſagt daher der Verfaſſer von „Schelling und die Offenbarung": „Dieſe ſogenannten Potenzen ſind gar keine Gedanken mehr; es ſind nebuloſe phantaſtiſche Geſtalten, an denen die Umriſſe der drei göttlichen Hypoſtaſen bereits deutlich durch den Wolkenſchleier ſchimmern, der ſie geheimnißvoll umhüllt."

Mit dem Begriffe des Geiſtes, wie Schelling ihn aufſtellt, enthüllt ſich uns nun allmählig, ungeachtet des etwas

ſchwerfälligen ſcholaſtiſchen Gewandes, der Endpunkt und das Reſultat der negativen Philoſophie ganz deutlich: Durch dieſen Proceß iſt Alles dem Denken nicht Immanente, ins Sein Uebergegangene ausgeſchieden, und es bleibt die Potenz, die nicht mehr ins Sein überzugehen braucht, die das Sein nicht mehr außer ſich hat, deren Seinkönnen ihr Sein iſt; das Weſen, das dem Sein nicht mehr unterworfen iſt, ſondern ſein Sein in ſeiner Wahrheit iſt, das ſogenannte höchſte Weſen. So iſt das höchſte Geſetz des Denkens erfüllt, Potenz und Actus ſind in Einem Weſen zuſammen. Das Denken iſt nun bei ſich ſelber, und ſomit freies Denken, nicht mehr einer unaufhaltſamen, nothwendigen Bewegung unterworfen. Hier iſt das am Anfang Gewollte erreicht, der ſich ſelbſt beſitzende Begriff, der, weil er der einzige ſeiner Art iſt, einen beſonderen Namen hat. Der letzte und höchſte Begriff der reinen Vernunftwiſſenſchaft iſt ſo der Begriff Gottes, als derjenigen Potenz, die ſich nicht mehr entwerden, entäußern, ein Anderes werden kann. — Dieſer ontologiſche Beweis Schellings widerſpricht ſich ſelbſt, indem er doch nicht das reale Sein erreichen will.

Als letzter Zweck der negativen Philoſophie erſcheint ſo nur der Standpunkt des Theismus: die Idee der Gottheit als die abſtracte Vorſtellung eines höchſten Weſens hinzuſtellen. Dieſe Philoſophie kommt zwar zur abſoluten Vorausſetzung einer Identität von Denken und Sein, Möglichkeit und Wirklichkeit, eines abſoluten Prius: aber immer nur als eines Unabweislichen, nicht Wegzudenkenden, einer bloßen conditio sine qua non, der nur ein logiſches Sein zugeſchrieben werden könne. Denn, ſagte Schelling in den Berliner Vorleſungen, daß die Vernunft

Potenz iſt, nöthigt uns, den Inhalt derſelben für bloß potenziell zu erklären. Mit andern Worten: Das eigentliche Beſtreben der negativen Philoſophie läuft nur darauf hinaus, die Hypotheſe eines Gottes, als des abſoluten Prius, zu machen, die dann durch die Erfahrung, d. h. hier die Offenbarung, die Bibel, erſt bewahrheitet werden ſoll. Das iſt der ganz triviale Sinn des heutigen Schellingſchen Philoſophirens. Wahrlich, wenn die Geſchichte der Philoſophie darum die drittehalbtauſendjährige Arbeit ihrer Entwickelung unternommen hätte, um, wenn nicht auf hoher See der Vernunft-Gedanken, was Schelling verhüten will, Schiffbruch zu leiden, ſo doch auf flacher Küſtenſandbank des Verſtandes feſtzuſitzen, was Schellingen begegnet, — das Erſte wäre noch immer dem Zweiten vorzuziehen.

Indem auf dieſe Weiſe die ganze Deduction noch zu keinem realen Sein kommen will, ſo endet die negative Philoſophie mit einem bloßen Poſtulate, gerade wie der Kantiſche Kriticismus. Wäre Schellings urſprüngliche Philoſophie nichts Anderes, als was er jetzt daraus machen will, ſo wäre ſie um gar nichts weiter, als die Kantiſche. Möglich iſt es — ja wahrſcheinlich —, daß Schelling, indem er von ſeinen Schülern, beſonders von Hegel, in der Speculation immer weiter geriſſen wurde, ſein Syſtem ſo als einen Jugendeinfall aufgeſtellt hat, ohne ſich zu verpflichten, ihm treu zu bleiben: im Buſen immer den alten Kantiſchen Dualismus und Theismus beherbergend, der, als Schelling nun auf dem poetiſch ſchwindelnden Standpunkt ſeiner intellectuellen Anſchauung nicht mehr auszuhalten vermochte, durch die äußere Tünche des Identitätsſyſtems leicht hindurch und ſo in dieſe Expectorationen ausbrach, zu

welchen er die Naturphiloſophie jetzt herabſtimmen zu können wähnt.

Wir nehmen aber Schellings Syſtem gegen ihn ſelber in Schutz; denn es gehört nicht ihm mehr an, iſt nicht ſeine Jugenderfindung, ſondern der Fund der neuen Morgenröthe des anbrechenden Jahrhunderts, der Schatz der ganzen Deutſchen Nation, den ſie ſich auch nicht durch ſeinen Urheber entſtellen und verkümmern läßt. Es lebt in der Geſchichte der Philoſophie in den reinen und klaren Ausdrücken, in dieſer ganz kryſtallhellen Tiefe, die keinen ſchlammigten Bodenſatz eines negativen Philoſophirens und einer impotenten Vernunft, die doch potent ſein will, duldet, wenn Schelling ſie auch darin will vorausgeſetzt haben. Hätte dann Schelling auch ſein Syſtem vor vierzig Jahren ſo verſtanden, wie er es jetzt verſtanden wiſſen will (was — offen geſprochen — wir kaum glauben können): ſo ſind die Worte ſeines urſprünglichen Syſtems doch jedenfalls beſſer, als der damalige Sinn, in dem Schelling ſie genommen hätte. Das Syſtem ſelbſt hat ſich dann beſſer verſtanden, als ſein „Erfinder" es verſtand. Die ganze Mitwelt, die folgende Generation hat es beſſer verſtanden, als der Urheber ſelbſt; und ſein eigenes Zeugniß, daß er es ſo ſchlecht verſtanden habe, gilt auch hier nach vierzig Jahren nichts mehr, — er hätte es gleich ſagen ſollen. Im ſchlimmſten Falle würde dieß Zeugniß nur gegen ihn, nicht gegen das Syſtem präjudiciren können. In der That aber ſind wir berechtigt, nicht nur das Syſtem, ſondern auch ihn ſelbſt beim Worte zu nehmen: vollends uns den wahren Sinn des erſtern nicht rauben zu laſſen, den es haben muß und haben wird, und durch den allein es in der Geſchichte der Philoſophie Epoche macht. Begiebt ſich alſo auch Schelling nunmehr ſelber leichtſinnig

einer der ſchönſten Stellen in der Geſchichte der Philoſophie, ſo iſt er doch wenigſtens nicht der Herr, ſein Syſtem in ſeine Abdication mit hineinzuziehen; ſondern wir vertreten es, als die ächten Schüler und Fortpflanzer deſſelben.

Nachdem Schelling nun als Einleitung zu ſeiner Philoſophie der Offenbarung den Inhalt der negativen Philoſophie kurz angegeben hatte, machte er auf folgende Weiſe den Uebergang in die poſitive Philoſophie: Die innere Nothwendigkeit der bloß logiſchen Philoſophie zwingt dieſe, über ſich ſelbſt hinauszugehen. Die negative bringt Alles zur bloßen Erkennbarkeit, und giebt es dann an die anderen Wiſſenſchaften ab; nur das eine Letzte kann ſie nicht dahin bringen, und doch iſt dieß das am meiſten Erkennenswerthe. Gott kann nicht unmittelbarer Inhalt der Vernunft ſein; denn er iſt etwas Wirkliches, nichts bloß Potenzielles, Mögliches. Das Ueberſeiende iſt der höchſte Begriff der negativen Philoſophie; ihn muß die poſitive beweiſen. Von dem Erfahrenen braucht die Philoſophie nicht die Exiſtenz zu beweiſen (das wäre überflüſſig), ſondern nur von reinen Vernunft-Gegenſtänden. Die poſitive Philoſophie iſt von der negativen ganz unabhängig, und kann nicht mit dem Ende dieſer (der abſoluten Vorausſetzung eines ſchlechthin nicht nicht zu denkenden höchſten Weſens) als einem Exiſtirenden anfangen, ſondern muß die Exiſtenz erſt ſelbſt erweiſen. Das Ende der negativen iſt in der poſitiven alſo nicht Princip, ſondern Aufgabe. Der Anfang der poſitiven iſt durch ſich ſelber abſolut; ſie bewegt ſich nicht in bloßen Begriffen, ſondern ſteht in realem Verhältniß zum wirklichen Gott. Sie hat ihr Princip in dem, was weder im bloßen Denken iſt, noch in der Erfahrung vorkommt, alſo im abſolut Transſcendenten, was

über alle Erfahrung und alles Denken hinausgeht und Beiden zuvorkommt. Da haben wir den baaren Rückfall Schellings in den Kantianismus, dem Fichte glücklich entging, während Schelling ſelbſt durch philoſophiſche Darſtellungen befliſſen ſein wollte, ihn zu ſich, zu ſeiner negativen Philoſophie, herabzuziehen.

Schelling fährt fort: Daher muß der Anfang der poſitiven Philoſophie nicht relatives Prius ſein, wie im reinen Denken, wo die Potenz den Uebergang vor ſich hat, ſondern abſolutes Prius; ſo daß nicht vom Begriff zum Sein, ſondern vom Sein zum Begriff fortgeſchritten wird. Dieſer Uebergang iſt nicht nothwendig, wie der erſte, ſondern Folge einer freien, das Sein überwindenden That, die a posteriori durch die Empirie erwieſen wird. Denn wenn es der negativen Philoſophie, die auf logiſcher Conſequenz beruht, gleichgültig ſein kann, ob es eine Welt giebt, und ob dieſe mit ihrer Conſtruction übereinſtimmt: ſo ſchreitet die poſitive durch freies Denken fort, und muß ſo ihre Beſtätigung in der Erfahrung haben, mit der ſie gleichen Schritt zu halten hat. Iſt die negative Philoſophie reiner Apriorismus, ſo iſt die poſitive aprioriſcher Empirismus; denn ſie geht nicht von der Erfahrung aus, ſondern von ſich auf die Erfahrung hin. Weil in ihr ein freies, d. h. wollendes Denken vorausgeſetzt wird, ſo ſind ihre Beweiſe auch nur für die Wollenden und Klugen; man muß ſie nicht nur verſtehen, ſondern ihre Kraft auch fühlen wollen. Das letzte Wiſſen, worin dieß Wiſſen zur Ruhe gelangt, iſt ein Glaube an das Letzte und Höchſte. Unter den Erfahrungsgegenſtänden befindet ſich die Offenbarung, welche uns gleichfalls zwingt, über die negative Philoſophie hinauszugehen. Wäre die

negative Philoſophie allein, ſo hätte ſie kein reales Reſultat, und die Vernunft wäre nichtig; in der poſitiven triumphirt ſie, in ihr wird die in der negativen gebeugte Vernunft wieder aufgerichtet. Was iſt das aber für eine Vernunft, die Schelling triumphiren läßt? Nicht mehr die abſolute, ihrer ſelbſt gewiſſe Vernunft, die durch ſich ſelbſt zur realen Einheit des Subjects und Objects gelangen konnte, ſondern die caſtrirte, impotente, von der Offenbarung wieder getröſtete, und an deren Inhalt zehrende Vernunft. „So wäre der ſchwere Schritt gethan,“ ſagt der ſchon erwähnte anonyme Verfaſſer, „der Abfall von der reinen Vernunft offen ausgeſprochen. Schelling iſt ſeit den Scholaſtikern der Erſte, der dieſen Schritt gewagt.“

Das Beſte iſt noch, daß Schelling ſelbſt den Argumenten ſeiner poſitiven Philoſophie keine zwingende Beweiskraft zugeſteht, und doch will er ſie beibehalten, wenn auch die Nothwendigkeit des Denkens in der negativen Philoſophie zu einem ganz andern Reſultate kommt, als die von der Offenbarung abſolut vorausgeſetzte Exiſtenz iſt. Er zieht alſo willkürliche Prämiſſen nothwendigen Schlüſſen vor; und giebt dieſe lieber, als ſeine unbegründeten Vorausſetzungen, auf. Denn wer im Denken, ſagt er, nicht aufs Reſultat ſehen will, weſſen Philoſophie ſich ihres Zwecks nicht bewußt iſt, der gleicht jenem Maler, der darauf los malte, mochte herauskommen, was da wollte. Hiergegen iſt zu bemerken, daß das wenigſtens kein freies Denken zu ſein ſcheint, was mit Nothwendigkeit auf ein außer ihm in der Offenbarung liegendes Ziel losſteuern muß. Das nothwendige Denken der Philoſophie iſt aber in der That das Thun jenes Malers; es philoſophirt fort, unbekümmert, was daraus folge, nur die Nothwendigkeit der Sache aner-

kennend. Es wird ſich am Ende ſchon finden, ob wir mit den Vorausſetzungen der Religion übereinſtimmen; und iſt dieß der Fall, ſo hat ſie einen freien Kämpfer mehr erworben, der ihr beſſere Dienſte leiſten wird, als wer ſich ſchon blindlings ihrem Reſultate ohne vorhergehende Prüfung unterworfen hat. Ein ſolches Philoſophiren Schellings nur unter der Bedingung eines im Vorſtellen des Subjects ſchon fertigen Reſultats iſt ein altes Erbſtück von Jacobi; und in der Hegelſchen Schule findet es ſich bei Hinrichs ausdrücklich wieder. Es iſt damit jedoch die Freiheit des Philoſophirens gänzlich aufgehoben.

Ueberhaupt aber iſt der Gegenſatz eines freien und eines nothwendigen Denkens ganz ſchief. Das nothwendige Denken der Philoſophie iſt zugleich frei, weil es nur ſeinen immanenten Geſetzen folgt; jenes ſogenannte freie Denken Schellings iſt aber einer nur äußern Nothwendigkeit unterworfen, weil es ein von der Vorausſetzung des Glaubens Abhängiges iſt. Da es keine innere Nothwendigkeit in ſich ſchließt, ſo iſt es zufällig; denn der Glaube hat nichts Zwingendes, wie die philoſophiſche Beweiskraft, ſondern bleibt der Willkür des Individuums anheimgeſtellt. Müſſen wir Schelling darauf aufmerkſam machen, daß die wahre Freiheit die wahre Nothwendigkeit iſt? Er, der in ſeinem urſprünglichen Syſteme dieſen Gegenſatz auf ſeinen richtigen Werth zu wiederholten Malen ſehr wohl zurückzuführen wußte! Doch wie können wir verlangen, daß er dieſen ſpeculativen Gehalt noch jetzt zu ſchätzen wiſſe, da er ſo tief in der Glaubensphiloſophie ſteckt, daß er auch nicht mehr einmal den Namen des Glaubens verläugnen kann!

So viel ſei über die Form des umgebildeten Schellingſchen Syſtems geſagt, über die ich ausführlicher ſein

mußte, als ſie es verdient, eben weil jene Lehre von einem gekrönten Haupte der Philoſophie mit ſolcher Anmaßung in der Metropole der Wiſſenſchaften vorgetragen wurde, und die Antrittsrede eine bisher unerhörte Revolution in der Philoſophie verkündete, alle Gegenſätze auflöſen, allem Streit ein Ende machen wollte: während freilich zuletzt klar wurde, daß die Vernunft ſich bei Schelling nunmehr haltungslos der Offenbarung in die Arme geworfen hatte, und die Vorleſungen ſelbſt in ihrem weitern Verlaufe ſchon ſich damit begnügten, einen bloßen „Beitrag zur Erklärung des Chriſtenthums" geben zu wollen. Auch ſehen wir jetzt deutlich, daß dieſe neueſte Lehre nicht über die Kantiſche Antinomie von Sein und Begriff und deren Unverträglichkeit hinauskommt, und alſo von Schellings urſprünglicher Philoſophie längſt überflügelt iſt. Schelling ſagt geradezu, die poſitive Philoſophie entſpreche den Theſen, die negative den Antitheſen in Kants Antinomien. Wäre die Wahrheit, um in Schellings eigener Terminologie zu ſprechen, dann aber nicht vielmehr die dritte Potenz, die Einheit dieſer einſeitigen Gegenſätze, wie Hegel es überall durchführte? Doch laſſen wir nun dieſen Unterſchied einer poſitiven und einer negativen Philoſophie fallen; und was auch die Form ſei, in welcher uns dieſe neue Offenbarung geboten werde, richten wir endlich unſere Aufmerkſamkeit auf den näheren Inhalt derſelben. Wird dieſer uns einen Erſatz für jene ſubtilen und ſpitzfindigen, ſo wie oft ganz inconſequenten Diſtinctionen liefern? Hier erwarten wir Schelling. Hier liegt die Frage. Hier ſind dann auch die Druckſchriften der zweiten Klaſſe zu benutzen, die, nur klarer und ſpeculativer, das ſchon längſt vollſtändig ausſprachen, was nunmehr in trüber Gährung zuſammengeworfen iſt.

Zehnte Vorleſung.

Fortſetzung: Schellings Theoſophie und Philoſophie der Offenbarung.

Während in Schellings urſprünglicher Philoſophie Subject und Object ganz gleich berechtigt waren, Naturphiloſophie und transſcendentaler Idealismus alſo auf derſelben Stufe ſtehende Offenbarungen des Einen Abſoluten lieferten, das nicht etwa hinter ihnen ſich verſteckte, noch außer ihnen exiſtirte, ſondern ganz in ſie aufging: ſo wurde Schelling ſpäterhin, als einige ſeiner Schüler, wie Baader, Schubert, und dann beſonders Hegel, die Natur als einen Abfall von Gott, als ein Anderswerden deſſelben betrachteten, gleichfalls bewogen, die Geiſtesphiloſophie über die Naturphiloſophie zu ſetzen. Statt daß dann das Abſolute, wie in der frühern Philoſophie, in beiden relativen Indifferenzpunkten erſchöpft war, ſollte jetzt der Umſtand, daß das urſprüngliche Syſtem nicht mehr apart von einem aparten Abſoluten geſprochen hatte, ſo benutzt und ausgelegt werden, daß es, als negative Philoſophie, gar nicht habe das Abſolute erkennen wollen, ſondern dieſes, wie die Welt der Noumene bei Kant, ein bloß negativer Grenzbegriff geweſen ſei, der nun erſt in der poſitiven Philoſophie zur poſitiven Erkenntniß kommen ſolle. So kann Schelling ſich zwar einerſeits von dem ſpeculativen Inhalt der Naturphiloſophie

nicht ganz losmachen, von dem ſein Geiſt, in dem Alter der größten Empfänglichkeit, einmal getränkt worden war. Dieſer Inhalt wird aber andererſeits jetzt vollkommen verdorben durch die Annahme eines transſcendenten außerweltlichen Gottes, der nunmehr über die beiden Totalitäten der Natur und des Geiſtes ſchwebt, und ungeachtet ſeiner für eine erſte Vernunft unüberwindlichen Transſcendenz, indem die Immanenz des Denkens ja eben hier abgebrochen werden müſſe, dennoch für eine zweite Vernunft zur Begreiflichkeit gebracht werden ſoll. Schelling unterſcheidet nämlich ſehr ſubtil: Zu dem vor aller Vernunft Seienden kann man nicht durch Begriffe gelangen; daraus folgt aber nicht, daß es unbegreiflich ſei. Während alſo Kant conſequenter Weiſe das Transſcendente, weil es transſcendent ſei, eben auch liegen ließ, will Schelling jetzt in dieß Transſcendente transſcendiren, das Unbegreifliche begreifen. Darin liegt eben der Grund des Ringens, des Verworrenen, des Unheimlichen, Geiſter- und Geſpenſterhaften, was wir allen ſeinen neuern Verſuchen anſehen, die meiſt in neuplatoniſch myſtiſchem Gewande auftreten, und mitunter ſogar an Orientaliſche Traumgeſtalten erinnern.

Dieſes Transſcendente, die Urpotenz ſeiner negativen Philoſophie, die, nachdem ſie ſich durch alle Potenzen hindurchgeſchlagen hat, zuletzt als ſich wiſſender perſönlicher Geiſt Gottes frei über und jenſeits aller dieſer Stufen ſchwebt, ſoll nun ſchon in Schellings urſprünglicher Philoſophie vorhanden geweſen ſein: „Diejenige Philoſophie,“ ſagt er von dieſem Syſteme, „welcher man in neuerer Zeit am beſtimmteſten ihre Uebereinſtimmung mit dem Spinozismus vorgeworfen, hatte in ihrem unendlichen Subject-Object, d. h. in dem abſoluten Subject, das ſeiner Natur nach ſich objecti-

virt (zum Object wird), aber aus jeder Objectivität (Endlichkeit) ſiegreich wieder hervor und nur in eine höhere Potenz der Subjectivität zurücktritt, bis ſie, nach Erſchöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objectiv zu werden) als über Alles ſiegreiches Subject ſtehen bleibt, — an dieſem alſo hatte jene Philoſophie allerdings ein Princip nothwendigen Fortſchreitens. Wenn aber das rein Rationale reines Subject iſt, ſo iſt jenes Subject, welches, auf die angenommene Weiſe ſich ſteigernd, von jeder Objectivität nur zu höherer Subjectivität fortſchreitet, — das Subject mit dieſer Beſtimmung iſt nicht mehr das rein Rationale; ſondern eben dieſe Beſtimmung war eine durch lebendige Auffaſſung der Wirklichkeit oder durch die Nothwendigkeit, ſich das Mittel eines Fortſchreitens zu verſichern, dieſer Philoſophie aufgedrungene empiriſche Beſtimmung."

Dieſe Beſchreibung paßt viel beſſer auf den Fichte'ſchen Idealismus und deſſen Anſtoß, als auf die Schellingſche Naturphiloſophie, die man nicht darin wiedererkennen kann, da ſie vielmehr das Subject weggedacht haben will, um zum Abſoluten zu kommen, und alſo noch viel weniger dem oder gar einem Subject die Abſolutheit zugeſtehen konnte. So iſt dieß abſolute Subject ein Weſen der Schellingſchen Einbildungskraft, das weder in der Wirklichkeit gegeben iſt, noch in ſeinem urſprünglichen Syſteme enthalten war. Auch iſt die hinzukommende „empiriſche Beſtimmung" nur aus ſpätern Anſichten hineingetragen und von Offenbarung und Erfahrung in Schellings erſter Philoſophie eben keine Spur anzutreffen. So iſt jene Stelle nicht Erläuterung des urſprünglichen Syſtems, ſondern der Kern der neuern Lehre Schellings. Vom philoſophiſchen Abſoluten, als der ſpeculativen Idee der Einheit des Subjectiven und Objectiven, iſt Schel-

ling wieder zurückgetreten (es iſt ſein eigener Ausdruck) in das perſönliche Weſen des Theismus, welches einſam und finſter hinter ſeinen Werken als eine „ſiegreiche“ Perſon übrig bleibt, nicht liebend in das All ſeiner Geſchöpfe ſich ergoſſen hat. Nimmt es ſich dann, als Fürſichſein, im Hegelſchen Syſteme auch in ſich zurück: ſo iſt es doch nur im Andern, als einem Aufgehobenen, bei ſich ſelbſt, und ſo allein die fürſichſeiende Unendlichkeit. Der Poſitivismus Schellings dagegen iſt über den Standpunkt des gemeinen Bewußtſeins, und zwar noch dazu in Form eines durch äußere Offenbarung gegebenen Glaubens nicht im Mindeſten hinaus. Während aber Kant jenes populare Reſultat nun auch ganz ehrlich dem Glauben in die Schuhe ſchob, will Schelling mit ſeinen Potenzen uns noch ein Schattengebäude von Dialektik vorſpiegeln, weil ſeit Schelling und Hegel Gott doch nun einmal erkannt werden muß. Aller dieſer Aufwand von Potenzenmacherei kann uns aber nicht blenden, noch die Blöße dieſes Standpunkts fürder verdecken.

Hören wir nun die älteren theoſophiſchen Sätze Schellings und zwar zunächſt von ihrer metaphyſiſchen Seite, ſo werden wir ſehen, wie ſie nur den Standpunkt der Philoſophie der Offenbarung anbahnen, auf den Schelling ſich jetzt beſchränkt zu haben ſcheint: Die Zeit wird kommen, da die Wiſſenſchaften aufhören, und die unmittelbare Erkenntniß eintreten wird. Alle Erfahrung iſt religiös. Es giebt keine höhere Offenbarung, als die der Göttlichkeit des Alls, — ein wahrhaft anderes Abſolutes. Hier ſieht man zwar, wie weit Schelling auf dem Wege noch vom Ziele entfernt war, das er jetzt erreicht hat; denn heutigen Tages iſt ihm die poſitive Lehre der Bibel die höchſte Offenbarung. Neben dem Univerſum, als

dem Abſoluten der Naturphiloſophie, hat er aber doch allerdings ſchon das Abſolute des Theismus, als ob zwei Abſolute ſich mit einander vertragen könnten!

Der Unterſchied in Gott, wodurch er ſich ſelbſt ſo verdoppelt und zur Einheit mit ſich zurückkehrt, kam damals etwas reiner, als in den jetzigen Potenzen der negativen Philoſophie, aber immer noch prophetiſch genug heraus, womit allerdings dem Mangel der Identitätsphiloſophie abgeholfen werden ſollte, nicht zum wahren Unterſchiede gelangen zu können: Als die unendliche Poſition ſeiner ſelbſt, iſt Gott die unendliche Poſition von unendlichen Poſitionen ihrer ſelbſt. Das All iſt die Affirmation, damit Gott ſich ſelbſt bejaht, das gottgleiche All alſo das ausgeſprochene Wort Gottes. Die Idee iſt das Leben eines Dinges in Gott, jedes Ding hat aber eine lebendige Idea in Gott, weil Gott nicht ſo arm iſt, nur nach Gattungsbegriffen zu ſchaffen. Hiermit hat Schelling die individuelle Fortdauer des Individuums auf entgegengeſetzte Weiſe, als z. B. Göſchel, beweiſen wollen, wiewohl Beide im Reſultate mit einander übereinſtimmen. Denn während des Letztern Argument darauf beruht, daß er den allgemeinen Gattungsbegriff in jedes Einzelne abſolut hineinlegte, ſo erhebt Schelling jedes Individuum zu einem beſondern Gattungsbegriff. Doch wäre damit die Unſterblichkeit auch der thieriſchen Individuen bewieſen.

Das Zeitleben eines Dinges, fährt dann Schelling fort, iſt durch die bloßen Verhältniſſe der Poſitionen unter einander möglich; dieß Leben des Dinges iſt aber ein nichtiges Leben, da es eine Miſchung der Idee und des Nichtſeins iſt. Dieſe unendlichen Relationen löſen ſich wieder auf, ſind alſo ſelbſt nicht wahrhaft, ſondern nur der unſterbliche

Gott, die affectionsloſe Subſtanz, das in jeder Rückſicht Beſtimmungsloſe. Gott, in dem das Weſen aller Dinge iſt, der aber ſelbſt in ungetrübter Einheit beſteht, ſetzt außer und über den beſondern Dingen noch das ſchlechthin potenzloſe Bild ſeiner potenzloſen Identität. Die Relation ſelbſt, durch welche Du wirklich biſt, iſt (obgleich nichts an ſich) doch mit der Weſenheit zugleich, alſo auf ewige Weiſe zeitlos in Gott. So hat Schelling einerſeits ganz weſentliche Relationen, die im Zeitleben ebenſo untergehen; und dann einen ganz leeren Gott, der ewig alle dieſe unendlichen Poſitionen und Individualitäten in ſich ſchließt. Welche Widerſprüche ſind hier zu verdauen! Vor Allem aber, welcher impotenter abſtracter Gott des Theismus zeigt ſich uns ſchon hier ganz ſo wie er in der neueſten Lehre vorkommt!

Dieſe Widerſprüche arbeiten ſich noch weiter durch einander: Das All ſetzt die mit den Weſenheiten oder den Ideen gleich ewigen Relationen derſelben ewig als Nichts, und iſt inſofern das Nichts aller beſondern Dinge, da es im Gegentheil die Poſition aller ewigen Weſenheiten iſt. Das Sein der Dinge in Gott iſt ihr Nichtſein in Relation auf einander, ſo wie dann im Gegentheil ihr Sein in Relation auf einander nothwendig ihr Nicht-in-Gott-Sein oder ihr Nichtſein in Anſehung Gottes involvirt. Das Endliche iſt überhaupt nicht; allein das Göttliche iſt. Wenn Alles, was die endlichen Dinge als ſolche von Gott unterſcheidet, in einem reinen Mangel, in nichts Poſitivem beſteht: ſo muß das Reelle oder die Subſtanz in allen Dingen nur Eine, nämlich Gott, ſein. Wäre Gott aber nur er ſelbſt, als reines Eins, ſo wäre er nothwendig ohne Offenbarung in ihm ſelbſt; es offenbart ſich nicht, wenn es nicht in

ihm ſelbſt ein Anderes, und in dieſem Andern ſich ſelbſt das Eine, alſo wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von ſich ſelbſt und einem Andern iſt. Dieſes Andere, da es nur durch das Band der Exiſtenz des Einen, alſo nicht außer dem Einen iſt, kann von dieſem Einen nicht verſchieden, ſondern ſelbſt nur das Eine ſein, aber als ein Anderes; es iſt mit dem Einen ſchon ſelbſt da, und nichts außer ihm. Das Eine iſt ſo nothwendig das Band ſeiner ſelbſt und des Vielen; und dieſes Band iſt ſelber die Exiſtenz dieſes Weſens. Dieſe Exiſtenz iſt Gott, welche ſich offenbart als die Einheit im Gegentheil. So exiſtirt wahrhaft weder das Eine, noch das Viele, ſondern eben nur das abſolute Band oder die lebendige Copula Beider. In dem Wechſel von Entſtehen und Vergehen entfließt das Verbundene als ein Spiel der ewigen Luſt, ſich ſelbſt zu bejahen.

Dieſe Sätze ſind von ächter ſpeculativer Art und drükken die poſitive Natur Gottes aus, obgleich Schelling dieſelben gewiß noch zu ſeiner negativen Philoſophie wird rechnen wollen, da ſie ſchon vor vier und dreißig Jahren geſchrieben ſind; er würde jedoch inconſequent verfahren, wenn er dieß thäte, da ſchon von der Erfahrung und Offenbarung darin der Beginn genommen iſt. Ferner ſind ſie aber nur angelernt von Plato, Proklus, Böhm und beſonders Hegel; denn ſie ſtehen iſolirt da, ohne dialektiſche Entwickelung, deren Schelling niemals fähig geweſen war.

Von dieſem Begriffe Gottes, was einer Art von Schellingſcher Logik gleich käme, will nun Schelling in ſeinen mündlichen Vorleſungen zu einer Deduction der Exiſtenz Gottes kommen, wodurch die Urpotenz oder das abſolute Subject ſich zur Natur entſchließt und aufthut. Gott, ſagt er, kann nicht zufällig exiſtiren; wenn er alſo exiſtirt, ſo exiſtirt er

nothwendig. Da es nun aber zweifelhaft iſt, ob er exiſtirt, ſo müſſen wir vom Blindſeienden ausgehen, und ſehen, ob wir vielleicht von da zum Begriffe Gottes gelangen können. Wenn alſo in der negativen Philoſophie das allem Sein zuvorkommende Denken, ſo iſt in der poſitiven Philoſophie das allem Denken zuvorkommende Sein Princip. Gott, weil erdas an und vor ſich Seiende iſt, ſo exiſtirt er vor ſich ſelbſt, vor ſeiner Gottheit. — Das Andere nämlich, worin er ſchon exiſtirt, gehört ſelbſt, wie wir vorhin aus Druckſchriften Schellings anführten, zur Exiſtenz Gottes. Dieſes Andere nennt er eben jetzt das Blindſeiende, oder auch das „unvordenkliche Sein"; und in der Folge wird es uns Schelling noch unter andern Formen zeigen. So bemerkt er gleich darauf, daß dieſes unvordenkliche Sein nichts Anderes, als die Materie, die Hyle, iſt. Mit ihr fängt er die Deduction ſeiner poſitiven Philoſophie an, gerade wie er vor vierzig Jahren in der Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik ſeine, wie er will, negative Philoſophie damit angefangen hatte, indem er ſie dort das primum existens nennt; wogegen ſie einige Jahre ſpäter ein Inbegriff göttlicher Kräfte, und das erſte Ebenbild des Alls heißt. Schelling wird nun doch nicht behaupten wollen, in der Darſtellung ſeines urſprünglichen Syſtems habe er mit dem Begriff der Materie angefangen, hier fange er mit der wirklichen Materie an. Er fängt hier ebenſo nur mit dem Begriff, oder vielmehr mit der Vorſtellung der Materie an, und kann gar nicht mit ihrer Realität anfangen; denn die Materie als ſolche iſt eine Abſtraction, die überhaupt gar nicht exiſtirt.

Ein neuer Widerſpruch iſt, daß das abſolute Subject auch hier noch, wie in der urſprünglichen Philoſophie das Abſolute, aus der Natur deducirt wird, zugleich aber doch,

als außerweltlicher Gott, vor der Natur mit Bewußtſein exiſtiren müßte, obgleich Schelling ſelbſt in ſeinen neueſten Darſtellungen dieß nur ſelten, wie wir ſehen werden, deutlich auszuſprechen wagt, ſondern meiſtentheils ausdrücklich das Gegentheil behauptet.

Betrachten wir jetzt, wie Schelling aus der Materie zu weitern Beſtimmungen ſich herauszuarbeiten ſucht, ſo will er ſich hier wieder zum immanenten Inhalt der Vernunft, die aber ſodann dem nothwendigen Denken entkommen ſei, erheben. Gott, ſagt er, iſt nur in ſeinem Thun Gott; da er aber ſein muß, ehe er handelt, ſo müſſen wir vom Blindſeienden ausgehen. Dem unvordenklichen Sein kann ſich — dem ſteht nichts entgegen — nach der Hand die Möglichkeit darſtellen, ein zweites Sein aus ſich hervorgehen zu laſſen. Erſt wenn das erſte blinde Sein dieſes zweite Sein aus ſich entläßt, wird es durch Unterſcheidung von jenem ſeiner ſelbſt bewußt. Das blinde Sein erſcheint als zufällig, weil nicht vorhergeſehen, und hat ſich ſo durch Ueberwindung ſeines Gegentheils als nothwendig zu erweiſen. Das an und vor ſich Seiende hat die Möglichkeit, ſich von ſeinem blinden Sein, von der Natur-Baſis, zu ſich ſelbſt zu befreien. Dieß iſt der letzte Grund des ihm entgegentretenden Seins, und ſomit der letzte Grund der Welt. Gott ſchafft nicht unmittelbar, ſondern durch Mittel; er bedient ſich der Materie als mater aller Dinge, welche die Ideen in ſich aufnimmt. Das Geſetz, daß Alles klar werde und nichts verborgen bleibe, iſt das höchſte Geſetz alles Seins: zwar kein Geſetz, das über Gott ſteht, ſondern ein ſolches, das ihn erſt in Freiheit ſetzt, alſo ſchon ſelbſt ein göttliches. Dieſes große Weltgeſetz, die Weltdialektik, will eben nicht, daß etwas Unentſchiedenes ſei; nur ſie kann die großen Räthſel löſen.

Für Gott bleibt die wirkliche Welt gleichgültig; er bleibt derſelbe, ſie mag ſein oder nicht. Gott muß aber in ſeiner vorweltlichen Bedürfnißloſigkeit Etwas entbehrt haben, das er durch die Schöpfung erlangen will. Daß Gott wirklich ſchafft, erklärt ſich alſo aus dem einzigen, bei Gott zuläſſigen Bedürfniß, erkannt zu ſein, das gerade den edelſten Naturen am meiſten eigen iſt. Daher iſt der Menſch das Ziel der Schöpfung. Gott iſt dann ſo gerecht, daß er jenes entgegengeſetzte Princip anerkennt bis zum Ende, und bis aller Widerſpruch erſchöpft iſt. So muß das zweite Sein vom erſten wieder negirt, und in die Potenz zurückgeführt werden. So iſt dem Herrn der erſten Möglichkeit auch die gegeben, ſich als ſich ſelbſt zu zeigen: als vom nothwendigen Sein frei, als Geiſt ſich zu ſetzen.

Hier erlaubt ſich Schelling, was er doch an allen ſogenannten negativen Philoſophen tadelt, die ſich wiſſende Perſönlichkeit des göttlichen Geiſtes, wenn auch an ſich am Anfang angelegt, doch als Exiſtirendes erſt hinterher zu ſetzen, und dieß für die frommen Offenbarungen ſeiner poſitiven Philoſophie auszugeben, die bloße Erläuterungen des Chriſtenthums ſein wollen. Doch wir werden bald ſehen, daß er dieſe Sätze auch wieder zurücknimmt und den bewußten Gott zum abſoluten Prius macht. Vergleichen wir ferner den Gang ſeiner drei negativen Potenzen mit dieſem Verhältniß der drei poſitiven, ſo iſt nur daſſelbe Schema ohne die mindeſte Variation wiederholt; und wir hatten ſomit letzthin Grund, den leeren Formunterſchied einer negativen und poſitiven Philoſophie fallen zu laſſen, indem er nur das ſubjective Intereſſe für Schellingen hatte, ſich, ſo gut es irgend angehen wollte, aus der Klemme des Wiederlegtſeins herauszuziehen.

Längſt vorher hatte Schelling dieſe Geneſis des göttlichen Bewußtſeins in der Schrift von der menſchlichen Freiheit, wenn nicht faßlicher, doch myſtiſch tiefer und gediegener vorgetragen: Da nichts außer Gott iſt, ſo muß er den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelber haben; dieſer Grund iſt die Natur in Gott, ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterſchiedenes Weſen. Gott iſt wieder das Prius des Grundes, indem der Grund nicht ſein könnte, wenn Gott nicht actu exiſtirte. Die Dinge haben ihren Grund in dem, was in Gott ſelbſt nicht er ſelbſt iſt, d. h. in dem, was Grund ſeiner Exiſtenz iſt. Dieſes Weſen iſt die Sehnſucht, die das ewige Eine empfindet, ſich ſelbſt zu gebähren. Dieß iſt an den Dingen die unbegreifliche Baſis der Realität, der nie aufgehende Reſt, das, was ſich mit der größten Anſtrengung nicht in Verſtand auflöſen läßt, ſondern ewig im Grunde bleibt. Das iſt die am Anfang der heutigen Vorleſung aus der Vorrede zu Couſins Fragmenten erwähnte empiriſche Beſtimmung, die dem abſoluten Subject aufgedrängt wurde. Man ſieht, Schelling iſt früh in einen abſoluten Dualismus verfallen, aus dem er ſich fortan nicht mehr zu retten weiß. Ohne dieß vorhergehende Dunkel, ſetzt er hinzu, giebt es keine Realität der Creatur; es erzeugt ſich in Gott ſelbſt eine innere reflexive Vorſtellung, durch welche, da ſie keinen anderen Gegenſtand haben kann, als Gott, Gott ſich ſelbſt in einem Ebenbilde erblickt. Das iſt das Wort, das in der anfänglich regelloſen Natur als in ſeinem Elemente oder Werkzeuge bildet. Schelling meint hiermit, wie ſich ſpäter ergeben wird, Chriſtus, als den Demiurg, der mit der Materie zu ringen hat.

Die ungedruckten Vorleſungen fahren ungefähr alſo fort: Gott, als das unvordenkliche Sein, hat nun die Welt

oder das conträre Sein geſetzt; ſie behufs ſeiner Wiederherſtellung mit Einem Schlage zu vernichten, läßt ſeine Gerechtigkeit nicht zu. Denn das Conträre hat nun gewiſſermaßen ein Recht, einen von Gott unabhängigen Willen. Darum wird es allmählig und nach einem die Stufen des Ganzen beſtimmenden Princip durch die beiden letzten Potenzen zurückgeführt. — Die Bedingung der exiſtirenden Gottheit, das unvordenkliche Sein, als die erſte Potenz, wird in der frühern Darſtellung alſo beſchrieben: Vor allem Grund und allem Exiſtirenden, alſo überhaupt vor aller Dualität, muß ein Weſen ſein, der Urgrund oder vielmehr Ungrund, der, als allen Gegenſätzen vorhergehend, nicht ihre Identität, ſondern nur ihre abſolute Indifferenz genannt werden kann, der darum auch kein Prädicat hat, als die Prädicatloſigkeit (alſo ein Gott, wie das Kantiſche Ding-an-ſich). Reales und Ideales, Licht und Finſterniß ſind als Nichtgegenſätze im Urgrunde; er iſt in jedem das Ganze. Im Geiſte iſt das Exiſtirende mit dem Grunde zur Exiſtenz Eins; er iſt die abſolute Identität Beider. Aber über dem Geiſt iſt der anfängliche Ungrund (der Vater), die allgemeine gegen Alles gleiche Einheit. Im Ungrund oder der Indifferenz iſt freilich keine Perſönlichkeit; Gott kommt alſo immer erſt durch den Menſchen zur Perſönlichkeit.

Was alſo Schelling jetzt die drei Potenzen, das Seinkönnende, Seiende und Ueberſeiende, nennt, heißt in der ältern Darſtellung Urgrund, Grund und Geiſt. Namentlich in dieſer Form iſt ein ſpeculatives Reſiduum von Pantheismus in den drei Perſonen nicht zu verkennen, das Schelling dann auch jetzt zu vermeiden bemüht iſt: Der Pantheismus macht Ein Moment, das Blindſeiende, die Sub-

ſtanz, zum ganzen Gott. Erſt der Monotheismus, das höhere Dritte zu Theismus und Pantheismus, enthält Gott als wirklichen Gott, als lebendigen, wo die Einheit der Subſtanz in der Potenz verſchwunden iſt, und eine überſubſtantielle Einheit an ihre Stelle tritt, ſo daß Gott der unüberwindliche Eine gegen Drei iſt. So kommen aber vier Perſonen bei Schelling in der Gottheit vor. Hat ſich Schelling nun auch allerdings auf dieſe Weiſe des Pantheismus erwehrt, indem er ſo ein extramundanes Weſen annimmt, ſo hält er ſich den Theismus doch ſchlechter vom Halſe. Denn die Geneſis des göttlichen Selbſtbewußtſeins im menſchlichen Geiſte hebt er eigentlich durch die Unüberwindlichkeit des Einen auf, wenn er es auch nicht Wort haben will. Im Monotheismus will er dann den Gegenſatz eines nur pantheiſtiſch in die Dinge ergoſſenen Gottes und eines außerweltlichen theiſtiſchen aufgelöſt haben. Im Monotheismus, ſagt er ausdrücklich, iſt der Uebergang zum Chriſtenthum enthalten, da die All-Einheit ihren beſtimmten Ausdruck in der Dreieinigkeit hat; denn Gott iſt ſeiner Gottheit nach Einer, in ſeinen Geſtalten aber mehrere, wie die drei Potenzen zeigen. All-Einiger iſt Gott alſo, inſofern er in der Mehrheit ſeiner Potenzen doch nur Einer iſt. Nur hätte Schelling, wenn er jene Gegenſätze wahrhaft ausgleichen wollte, den Einen, der die Drei ſein ſoll, nicht als ein Viertes, außer ihrem Proceſſe Bleibendes faſſen müſſen, ſondern als den dialektiſchen Fluß dieſer Bewegung ſelbſt, deſſen Momente damit nicht in ſelbſtſtändige Perſonen aus einander gefallen wären.

In einer frühern Zeit, wo Schelling ſich ausdrücklich zum Theismus bekennt, um ſich gegen Jacobi zu vertheidigen, kann er dagegen umgekehrt dem Pantheismus noch

nicht entgehen. Jacobi hatte nämlich behauptet, der Theismus laſſe das Vollkommenſte, als die Urſache der Welt, zuerſt ſein, der Naturalismus laſſe das Vollkommene aus dem Unvollkommenen entſpringen. Schelling wollte nun Beides mit einander dadurch verſöhnen, daß er ſagte: Das Vollkommene entſpringt aus ſeinem eigenen Unvollkommenen, ſo daß der Grund, aus dem Gott hervorgeht, wieder ſelbſt Gott, aber nicht als bewußter iſt. Das Vollkommenſte iſt alſo dem bloßen Vermögen nach zuerſt, aber es war nicht als das Vollkommenſte zuerſt. Die Natur hat Weisheit, Vernunft, aber ſie hat dieſelbe nur implicite als Inſtinct, als blinde und bewußtloſe Weisheit; dieß beweiſt, daß Gott vor ſeiner Exiſtenz ſchon im Grunde ſeiner Exiſtenz exiſtirt.

Hier ſpricht Schelling das ganz Richtige aus, und auch ſeine neueſte Darſtellung, die nach Frauenſtädt alſo lautet, ſcheint dieß Speculative noch feſtzuhalten: Das blinde Außerſichſein Gottes folgt nicht dem freien Gotte nach, ſondern geht ihm als Potenz des wirklichen Gottes vorher. Hat er ſich einmal aus der blinden Exiſtenz befreit, ſo kann er ſich nicht wieder verlieren; lebendig iſt er nur durch dieſen Gegenſatz in ſich. Der theiſtiſche rationaliſtiſche Gott, der gleich von Haus aus ſelbſtbewußt und verſtändig iſt, iſt darum nur ein ſcheinlebender Gott. Gott entäußert ſich nicht ſeines Weſens, ſo daß die Entäußerung nachfolgte; ſondern er iſt entäußert, und kommt aus der Entäußerung zu ſich. — Doch ſo ſehr iſt dieſer transſcendenten Philoſophie der abſolute Widerſpruch immanent, daß es ebendaſelbſt auch gerade zu heißt: Gott iſt das überſchwängliche, überweſentliche Weſen, das nicht in den Proceß der drei Potenzen eingeht. Iſt die Materie

ganz überwunden, hat ſie gleichſam ausgehaucht: ſo tritt als Viertes, Alles Ueberwaltendes, als die causa causarum, Gott hervor, erhaben über den ganzen Proceß, in den er nicht eingeht; und das iſt ſeine Gottheit, vermöge welcher er über allen drei Potenzen ſteht. Gott iſt ſich ſelbſt bewußt und bekannt vor aller Verwirklichung des Seins; nicht erſt nachdem er das Wiſſende hervorgebracht, weiß er ſich. Gott hat keinen Lebenslauf, wie bei Hegel; denn durch den Proceß wird Gott nur außer ſich verwirklicht. Wir würden Anſtand nehmen, ſolche abſolute Widerſprüche aufzunehmen und dem Nachſchreiber der Vorleſungen eher einen Irrthum zutrauen, wenn wir nicht aus den Druckſchriften Schellings denſelben Widerſpruch nachweiſen könnten: eines vollkommenen Gottes, der aus ſeiner eigenen Unvollkommenheit erſt hervorgeht; und dann eines abſoluten Subjects, das, als abſolute Vorausſetzung, ſiegreich nur zu ſich ſelbſt zurücktritt. Wie wir dieſen Widerſpruch zu erklären gedenken, wird ſich bald zeigen.

Schellings Gott iſt alſo am Anfang, wie am Ende, ein und dieſelbe Abſtraction, die an zwei äußerſte Grenzen der Zeit unverrückt geſetzt und ſelber dem Proceſſe enthoben, zwiſchen dieſen Punkten das Spiel der Potenzen geſchehen läßt: ſtatt daß Gott zur pulſirenden Mitte des ganzen Weltproceſſes hätte gemacht werden müſſen. Zwiſchen einer erſten unvordenklichen Abſtraction und einer zweiten überſubſtantiellen Abſtraction läßt Gott dann nach Schelling, wie bei den Indern, vor der Schöpfung die Ideen der Welt wie in einem Geſichte an ſich vorüber gehen, während es bei Gott ſtand, alle möglichen Stellungen der Potenzen gegen einander zu verſuchen. Dieſe doppelte Ab-

ſtraction iſt der Krebsſchaden der neuen Schellingſchen Lehre, der vom freien, d. h. willkürlichen Denken herſtammt, und jenen Ueberreſt von Speculation, den dieſe Lehre noch hat, wieder paralyſirt. Mit andern Worten, nachdem Schelling ſein abſolutes Identitätsſyſtem verlaſſen, iſt er in ein unſeliges Hin- und Herſchwanken zwiſchen Theismus und Pantheismus gerathen. Darum kehrt er jetzt überall auf dieſen Gegenſatz zurück, und ſucht auf alle Weiſe dieſem Dilemma zu entgehen. Darum ſind aber auch ſeine Definitionen immer noch ſattſam heterodox, um die Orthodoxie den Kopf ſchütteln zu laſſen, ja manchmal ſogar vor den Kopf zu ſtoßen (und er thut ſich etwas darauf zu Gute), aber dennoch lange nicht mehr ſpeculativ genug, als daß die Philoſophen ſich aus dieſen verwirrten Schlakken einer trüben Myſtik die wenigen Goldkörnchen herauszupräpariren bemühen ſollten, um Schellingen noch zu dem Ihrigen zu rechnen und ihn in ihrem Kreiſe zu dulden. Er wird und kann keine Seite befriedigen, weil er nicht die inhaltsvolle Verſöhnung, ſondern eine leere Mitte zwiſchen Beiden iſt.

Von der Natur geht die ältere Theoſophie Schellings zur Sittlichkeit über, die er nach Kleins und Böhms Vorbilde alſo darſtellt: Jedes Weſen hat zwei Principien, das wodurch es von Gott geſchieden und im bloßen Grunde iſt, zweitens die Transmutation des dunkeln Princips in Licht; das erſte Princip iſt der Eigenwille, das andere der Univerſalwille. Im Menſchen iſt die ganze Macht des finſtern Princips, und in eben demſelben zugleich die Kraft des Lichts: der tiefſte Abgrund und der höchſte Himmel, oder beide Centra. Die Ichheit iſt der Punkt der äußerſten Entfernung von Gott, damit aber auch das Mo-

ment der Rückkehr zum Abſoluten. In die Endlichkeit verſenkt, erkennt die Seele die Urbilder nur, wie ſie durch die Materie getrübt ſind. Als das Ebenbild Gottes hat der Menſch aber auch die Sehnſucht nach dem Centrum; dadurch geht ein Höheres in ihm auf, der Geiſt, d. h. Gott als actu exiſtirend. Erſt im Menſchen alſo wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollſtändige Wort völlig ausgeſprochen. Im Geiſt des Menſchen ſind beide Principien nicht ſo unzertrennlich, als in Gott; und darin liegt die Möglichkeit des Guten und des Böſen. Der Eigenwille wird nur dadurch zum Geiſt, daß er wirklich in den Urwillen umgewandelt iſt. Der Eigenwille kann aber ſtreben, das, was er nur in der Identität mit dem Univerſalwillen iſt, als Particularwille zu ſein; dieſe Erhebung des Eigenwillens iſt eben das Böſe. Das Böſe kommt nicht aus der Endlichkeit an und für ſich ſelbſt, ſondern aus der zum Selbſtſein erhobenen Endlichkeit. Der Anfang der Sünde iſt, daß der Menſch ſelbſt ſchaffender Grund werden will, und mit der Macht des Centri, das er in ſich hat, über alle Dinge herrſchen will. Das Böſe iſt zur Offenbarung Gottes nothwendig geweſen; es muß daher ein allgemeiner Grund der Verſuchung zum Böſen ſein. Die beiden Principien werden gerade dadurch Eins, daß ſie geſchieden ſind.

Dieſer Abfall des Menſchen von Gott wird nun von Schelling als der Grund der Geſchichte dargeſtellt: Der Menſch war die in Gott verzückte Natur; denn urſprünglich iſt der Menſch nur Gottesbewußtſein. Dieß übergeſchichtliche Urbewußtſein des Menſchen war nur Moment; er mußte aus dieſem weſentlichen Verhältniß zu Gott heraustreten, um zu einem Wiſſen und freien Ver-

hältniß zu Gott zu gelangen. Der Menſch kann aber nicht von ſelbſt durch Inſtinct ſich zur Vernunft erhoben haben. Alle Geſchichte iſt alſo nur ein Reſt vormaliger Kunſt, Wiſſenſchaft und Bildung. Das Menſchengeſchlecht hat als ein Urvolk, in ſeiner erſten Einheit vor ſeiner Zertrennung in Völker, die Erziehung höherer Naturen genoſſen. Dieſes Geſchlecht der Heroen und Wohlthäter der Menſchen iſt von der Erde verſchwunden, und mit ihm das goldene Zeitalter, doch nicht eher, als es den Samen der Ideen durch Ueberlieferung auf der Erde verbreitet hat. Die frühere Geſtalt der Erde vertrug dieſe höheren Naturen, wie auch die Thiergebilde ſtärker waren. Gegen dieſe letzte Behauptung Schellings wäre zu erinnern, daß jener antediluvianiſche Zuſtand, von dem er ſpricht, nur eine mächtigere Natur, nicht aber auch eine höhere Vortrefflichkeit des Geiſtes andeutet. Auch berechtigte der Zuſammenhang, worin Schelling die Thiergebilde der Vorwelt mit jenen höhern Naturen bringt, zur Frage, warum, wenn ſolche höhere Engelsgeſtalten vormals auf der Erde gewandelt haben, man dann keine foſſile Engel findet, wie es foſſile Mammuththiere, giebt. Sie müßten denn noch bei Zeiten, ehe die Sündfluth einbrach, ſich nach dem Himmel aus dem Staube gemacht, und das Menſchengeſchlecht, gerade als es ihrer am meiſten bedurfte, im Stich gelaſſen haben.

Das Ziel der Geſchichte, fährt Schelling fort, iſt die Verſöhnung des Abfalls, die Auflöſung der Sinnenwelt, die zuletzt in die Geiſterwelt verſchwindet. Der Gegenſatz, aus dem die Schöpfung der Natur hervorgegangen, tritt im Reich der Geſchichte in der Geburt des perſönlichen Geiſtes des Böſen einerſeits (hier klingt Daubs Judas Iſchariot an), und des urbildlichen

und göttlichen Menſchen andererſeits auf, welcher als das in die Welt geſprochene, perſönlich gewordene Wort, Menſchheit oder Selbſtheit annimmt, und die Offenbarung im beſtimmteſten Sinne des Worts iſt. Er iſt der Mittler um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchſten Stufe wiederherzuſtellen; wodurch Gott auch die Natur annimmt und zu ſich macht. Das iſt das Ende aller Dinge, worin Gott zur vollkommnen Actualiſirung kommt.

Während bisher Altes und Neues bei Schelling von uns verbunden vorgetragen werden konnte, und ſich ſehr gut mit einander vertrug, iſt das Folgende vorzugsweiſe in der neueſten Lehre ausgebildet; doch ziehen ſich die unverkennbarſten Spuren auch dieſer Sätze gleichfalls durch Schellings ältere Druckſchriften durch, die wir alſo auch hier noch an einzelnen Stellen als Quelle benutzen können. Es handelt ſich nämlich nun darum, dieſen Sündenfall, die vollkommene Ausbildung der zweiten Potenz, ausführlicher zu beſchreiben, und dann die durch poſitive Offenbarung gegebenen Veranſtaltungen Gottes aufzuzeigen, durch die er zur dritten Potenz zu kommen ſucht. Das iſt das Chriſtenthum, und als deſſen Vorbereitung das Heidenthum. So haben wir, nach der Lehre vom Sündenfall, noch die Philoſophie der Mythologie, und endlich die eigentliche chriſtliche Lehre, die Philoſophie der Offenbarung, als den Gipfel dieſer ganzen Darſtellung, zu betrachten.

Um nun dieſe Beziehung des Sündenfalls auf das Chriſtenthum zu erläutern, ſagt Schelling im Allgemeinen vom Zuſtande der Welt nach dem Sündenfall: Ein Schein der Gottheit geht durch jedes Gewordene, indem das außer Gott Seiende auf gewiſſe Weiſe als Gott muß betrachtet werden können; das ſind die Potenzen, die Elohim, nicht

Jehovah, der wahre Gott. Durch die ganze Natur geht alſo die Spannung der Potenzen, und jedes Ding hat ein gewiſſes Verhältniß derſelben. Der Menſch aber, in dem ſich die Spannung völlig löſt, hat ſchon ein Verhältniß zu den göttlichen Perſönlichkeiten als ſolchen; denn in ihm drückt ſich jener letzte Moment der Verwirklichung aus, in dem die Potenzen zu wirklichen Perſönlichkeiten werden. Dieſer Proceß iſt die Baſis des Chriſtenthums. Sie ſchwebt aber ſomit bei Schelling völlig in der Luft. Denn den salto mortale von ſolchen logiſchen Potenzen zu göttlichen Perſonen hat Schelling nie zu machen auch nur verſucht, noch die Kluft anders als durch „freies Denken für Kluge und Wollende" ohne zwingende Beweiskraft auszufüllen vermocht.

Im Gegenſatz zu ſeiner frühern Myſtik, wo er die Nothwendigkeit des Böſen aus der Nothwendigkeit der göttlichen Offenbarung bewies, geſteht Schelling jetzt ſeine Unfähigkeit, es zu begreifen: Nach dem urſprünglichen Plane ſollte Alles in unzerbrochener Einheit verharren, nachdem die Materie, die erſte Potenz, im Menſchen als ihrem Gipfel, zu ſich ſelbſt gekommen war. Der Menſch hat in Gott bleiben können, und auch nicht; daß er es nicht gethan, iſt freier Wille von ſeiner Seite geweſen. Der Menſch bemächtigte ſich des Gott und die göttlichen Perſönlichkeiten ſetzenden theogoniſchen Grundes (der Materie). Er hat ſich dadurch an Gottes Statt geſetzt, und da, wo Alles geordnet ſchien, Alles aufs Spiel geſetzt. So ſetzte er die Potenzen in Spannung; und das iſt das Univerſum, eigentlich unum versum, — die Umkehrung der göttlichen Einheit in die weltliche Zertrennung. In der Wahl des Menſchen lag es alſo, mit Gott Eins zu ſein oder nicht. Er

will nicht, und drängt durch ſeine Empörung die höhere Potenz in die Potentialität zurück, die nun erſt, durch den Willen des Menſchen vom Vater getrennt, entherrlicht, ebenſo ſehr des Menſchen Sohn, wie Gottes Sohn iſt, und ein göttlich außergöttliches Sein bekommt. Durch den Fall hat der Menſch alſo die ganze Welt von Gott losgeriſſen; und alle Kräfte, die früher durch die göttliche Einheit zuſammengehalten waren, ſind jetzt auseinander gefallen, und in wilde Feindſchaft gerathen, als titaniſche Mächte, d. h. eben in Spannung gerathene Potenzen, die er auch kosmiſche nennt. Der Vater iſt der Welt nun abgewandt, und wirkt in ihr nicht mehr mit ſeinem Willen, ſondern mit ſeinem Unwillen.

So zählt Schelling zwei Welt-Zeiten: den Aeon des Vaters vor der Erſchaffung der Welt, wo das Sein noch als Potenz im Vater lag und der Sohn noch nicht ſelbſtſtändig war; dann den Aeon des Sohnes, die Zeit der Welt, deren Geſchichte die des Sohnes iſt, wo, nachdem der Vater dem Sohne die Materie übergeben hatte, die Welt geſchaffen war, und durch die vom Menſchen ausgehende Kataſtrophe die zweite Potenz ihrer Perſönlichkeit und Herrlichkeit entkleidet wurde. Dieſe Zeit hat wieder zwei Abſchnitte: im erſten iſt der Menſch ganz in der Gewalt des conträren Seins, der kosmiſchen Potenzen. So iſt durch den Sündenfall der Demiurg creatürlich geworden. Hier iſt alſo der Sohn im Stande der Negation, des tiefſten Leidens vor ſeiner Erſcheinung, vom Sein vorerſt ausgeſchloſſen, unfrei, außer dem menſchlichen Bewußtſein; hier konnte er nur als natürliche Potenz wirken. Das iſt die Zeit des heidniſchen, mythologiſchen Bewußtſeins. Erſt mit der Erſtarkung der zweiten Potenz, mit der er-

rungenen Herrſchaft über das Sein beginnt die zweite Zeit des Sohnes, wo die zweite Potenz frei und mit Willen handelt. Dieß iſt die Zeit ihres Erſcheinens in Chriſto, die der Offenbarung, ſeine Wiederherſtellung als Perſönlichkeit. Hier iſt nun die Urſache eines neuen Proceſſes der Potenzen, der im Bewußtſein des Menſchen vor ſich geht, und dem entſpricht, welcher reell in der Welt Statt findet. Es iſt der geiſtige Proceß der Unterwerfung des Bewußtſeins unter die Herrſchaft der Potenzen, während im Heidenthum dieſer Proceß als natürlicher durch die mythologiſche Entwickelung vor ſich gegangen iſt.

Daß der Menſch durch ſeine Willkür dieſe Macht auf die Entwickelung Gottes ausgeübt habe, deſſen Perſönlichkeiten wieder zu Potenzen zurückzudrängen, iſt aber doch wohl von Schelling eine ſo excentriſche wie unchriſtliche Vorausſetzung. Auch tritt hier der ſchon öfter erwähnte Widerſpruch recht deutlich hervor, daß einmal die drei Perſonen ſchon vor der Schöpfung der Welt vorhanden geweſen ſeien, und dann ebenſo, den eigenen Worten Schellings zufolge, auch wiederum die bewußte Perſönlichkeit des Geiſtes eine erſt entſtandene iſt. Denn, ſagt er, als Geiſt iſt Gott Herr über das Sein; Perſönlichkeit beſteht aber nur in der Herrſchaft über das Sein, die erſt der dritten Potenz zukommt. Perſönlichkeiten werden die Drei, Vater, Sohn und Geiſt, erſt durch die Verwirklichung. — Doch widerſpricht dem wieder der Zuſatz: Die Entherrlichung der drei Perſönlichkeiten führt zu höherer Herrlichkeit; und das iſt die göttliche Ironie. — Damit die Perſonen aber entherrlich werden können, müſſen ſie doch ſchon vorher als ſolche vorhanden geweſen ſein. Wie es indeſſen nun eigentlich mit jenen Perſonen, die noch keine Perſonen ſind, in Gottes Schooße vor der Erſchaffung der Welt nä-

her mag ausgeſehen haben, darüber bleibt uns Schelling allerdings die Antwort ſchuldig; ſo daß das „freie Denken“ ſich dieß wohl auf beliebige Weiſe wird vorſtellen können. Wir möchten Schellingen dieſe Widerſprüche etwa ſo löſen: Als Blindſeiendes oder erſte Potenz, iſt das Bewußtloſe zwar vor dem Bewußten. Da dieſe Entwickelung aber nur Gott in ſeinem Außerſichſein iſt, ſo iſt für den wahren Gott Schellings das Bewußte doch vor dem Bewußtloſen. — Heißt dieß aber, Pantheismus und Theismus verſöhnen? Es iſt vielmehr der reine Theismus, mit dem Schein des Pantheismus, um doch auch vor Philoſophen ſich noch produciren zu können, oder vielmehr weil der ſpeculative Inhalt der Naturphiloſophie Schellingen zu tief im Fleiſche ſitzt, als daß er ihn ſo leicht herausſchneiden könnte.

Die tiefere geſchichtliche Vorausſetzung der Offenbarung iſt nun nach Schelling die Mythologie, von deren Philoſophie er uns bereits früher das Weſentliche gegeben hat: Die Symbole der Mythologie ſind die Enthüllung des höchſten Wiſſens; ſie laſſen ſich nicht anders erklären, denn als nothwendiges Erzeugniß des in die Gewalt der kosmiſchen Potenzen gerathenen Bewußtſeins, als das entſtellte Urbewußtſein. Ein ohne ſein Verdienſt Glückliches, wie das Urbewußtſein der Menſchheit, kann Nemeſis nicht dulden. So hoch iſt die Freiwilligkeit bei Gott angeſehen, daß er ihretwillen die Schöpfung einem Umſturz ausſetzt. Die Mythologie enthält nun den Proceß des Urbewußtſeins in ſeiner Wiederherſtellung; die Göttergeſchichte iſt alſo ein wirkliches Werden Gottes im Bewußtſein.

Dieſen Vorgang ſtellt Schelling nun der Hauptſache nach alſo dar: In der Mythologie der Griechen wurde das Unendliche nur im Endlichen angeſchaut, und auf dieſe Weiſe

ſelbſt der Endlichkeit untergeordnet. Die Religion des Griechiſchen Volks verhält ſich ſonach zur chriſtlichen, wie die Natur zur Geſchichte. Die Natur war im Heidenthum das Offenbare, wogegen die ideale Welt als Myſterium zurücktrat. Durch den mythologiſchen Proceß ſoll Chriſtus in ſeinem Leidenszuſtande allmählig Herr des Bewußtſeins werden. Sein Leidenszuſtand beginnt mit dem Fall, weil er die Menſchen vor Gottes Zorn ſchützen, und als Vermittler und Vertreter des Bewußtſeins auftreten ſoll; denn Chriſtus war eben durch den Sündenfall in einen Mittelzuſtand verſetzt, der erſt durch die Beſiegung des Heidenthums zur göttlichen Geſtalt wurde. Chriſtus iſt ſo der Gipfel und das Ende der alten Götterwelt; das wahre Unendliche kam in das Endliche, nicht um dieſes zu vergöttern, ſondern um es in ſeiner eigenen Perſon Gott zu opfern, und dadurch zu verſöhnen. Die Verſöhnung iſt dann eine ſelbſtgegebene und iſt ſo Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes, indem Gott ſich ſelber darin opfert. In ſeiner Erſcheinung ſchließt Chriſtus die Welt der Endlichkeit, und eröffnet die der Unendlichkeit oder der Herrſchaft des Geiſtes. Die Mythologie iſt nichts Anderes, als die allmählige Erzeugung dieſes Gottmenſchen im Bewußtſein der Welt.

Durch falſche Etymologien und ſpielende Ableitungen, die ſich jetzt in ſeinen Berliner Vorleſungen faſt bis ins Unglaubliche geſteigert haben, wollte Schelling nun ſchon früher herausgebracht haben, daß die drei Gottheiten der Kabirenlehre von Samothrace ſeinen drei Potenzen entſprechen: Arieros iſt der Urgrund, das Suchen der Demeter, das Schmachten, der Hunger, als die bewegende Kraft, durch deren unabläſſiges Anziehen aus der erſten Unentſchiedenheit Alles wie durch Zauber zur Wirklichkeit oder Geſtaltung ge-

bracht wird. Arioker ſa iſt Perſephone, in der die urſprünglich geſtaltloſe Gottheit Geſtalt annimmt: Zauberin iſt Perſephone als erſter Anfang zum künftigen leiblichen Daſein, als die, welche dieß Kleid der Sterblichkeit webt, und das Blendwerk der Sinne hervorbringt. Arioker ſos, d. h. Dionyſos oder Hades, iſt endlich die dritte Geſtalt, in welcher die beiden erſten identiſch ſind: er überwindet den Zauber der Perſephone, mildert ihre Strenge, dämpft und beſchwört jenes Urfeuer, und wird dadurch erſter Eröffner der Natur, ſie in mildes Leben und ſanfte Lieblichkeit aufſchließend. In den mündlichen Vorträgen wird zur Erläuterung der zweiten Gottheit noch hinzugefügt: Ihr Raub bedeutet nichts, als das ſchmerzliche Losreißen vom Grunde. Bei der dritten wird bemerkt: Der beleibte, abgeſpannte Silenus, der nie im Gefolge des Dionyſos fehlt, iſt das ſich ſelbſt und ſeine Vergangenheit mit Ironie betrachtende, überwundene reale Princip. Auch faßt Schelling die drei Götter nunmehr etwas anders — indem er ſie auch alle Dionyſos, nur auf verſchiedenen Stufen ſeiner Entwickelung, nennt —: erſtens als das blinde wilde Sein, den realen Gott; zweitens als den unſichtbar gewordenen, die Seele; endlich als den Geiſt, das völlig innerlich Gewordenſein. Dieſer letzte Dionyſos, als der Gott der Zukunft, war das eigentliche Geheimniß; der Advent dieſes Gottes wurde in Eleuſis gefeiert. So ſteigt, ſetzt Schelling in der erwähnten Druckſchrift hinzu, die Kabiriſche Lehre zu immer höhern Perſönlichkeiten, endlich zu einem außerweltlichen Gott, Zeus, dem Demiurg; ſie verklären ſich zuletzt alle in Eine höchſte Perſönlichkeit, welche der Mittler zwiſchen Gott und Menſchen iſt.

In der eigentlichen Philoſophie der Offenbarung, die nun folgt, geht eigentlich alle und jede Philoſophie aus,

indem ſich darin nichts als die barokſten, phantaſtiſchſten Auslegungen der Bibel finden, in die dann das platte theiſtiſche Reſultat eines außerweltlichen und doch auch wiederum in die Welt hineingezogenen Gottes verwoben iſt. Denn, ſagt Schelling bei Frauenſtädt, uns iſt Gott zwar der Potenz, der Materie nach in der Welt, aber dem Willen nach außer ihr, da er vielmehr nur mit ſeinem Unwillen in ihr iſt. Alle bildlichen Vorſtellungen des Chriſtenthums nimmt Schelling dabei inconſequenter Weiſe für eigentliche Thatſachen und wirkliche Verläufe, da er doch bei den heidniſchen Symbolen noch eine philoſophiſche Erklärung zuließ. Dennoch getraut er ſich zu ſagen: Die Philoſophie der Offenbarung iſt nicht eine aus der Offenbarung geſchöpfte Philoſophie, ſondern eine unabhängig von der Offenbarung durch den Begriff der Philoſophie ſelbſt geforderte, und von philoſophiſchen Principien ausgehende Unterſuchung. Doch iſt Schelling andererſeits ſo naiv, zu geſtehen, daß das Factum der Offenbarung großen Einfluß auf die Philoſophie der Offenbarung ausübe. Auch ſei die Offenbarung übervernünftig, habe alſo einen durch die Vernunft nicht zu findenden Inhalt. Denn wozu noch eine Offenbarung, wenn die Vernunft den Inhalt derſelben zu finden vermag? — Um die retorquirende Frage abzuweiſen, wozu noch eine Vernunft, wenn die Offenbarung den ganzen Inhalt der Wahrheit zu finden vermag, hatte Schelling, wie wir ſchon neulich anführten, geſagt, daß der aprioriſche Begriff der Gottheit nicht durch Offenbarung, ſondern nur durch nothwendiges Denken zu finden ſei.

Einige Proben aus dieſer Philoſophie der Offenbarung mögen hiernach genügen: Unabhängig vom Vater, beſaß Chriſtus durch den Fall des Menſchen eine eigene Welt, und konnte mit ihr ſchalten, wie er wollte, ja die Gottheit an

ſich reißen. Er war der Gott der Welt, aber nicht der abſolute Gott. Er konnte in dieſem außergöttlich-göttlichen Zuſtande beharren; aber er wollte dieß nicht, ſondern leiſtete freiwillig dem Vater Gehorſam. Er folgte der Gott entfremdeten Welt in der Entfremdung nur nach, um ſie zu erhalten; er machte ſich dadurch zwar zum Mitſchuldigen derſelben, und trat dem Vater gegenüber. Er wurde aber dann Menſch; und entledigte ſich dadurch nicht ſeiner Herrlichkeit, ſondern entäußerte ſich nur ſeiner außergöttlichen Göttlichkeit, in die der Logos durch den Menſchen gerathen war, wieder, um ſie dem Vater zu übergeben, und ſo die Welt mit Gott zu vereinigen. Die dem Sohne von Gott zur Ueberwindung übergebene erſte Potenz giebt dieſer ihm damit als eine überwundene zurück. In dieſem Sinne iſt auch die Verſuchungsgeſchichte zu erklären, die auf Chriſti vormenſchliches Sein bezogen werden muß. Der Widerſacher, das blindwirkende, kosmiſche, titaniſche Princip, bietet Chriſtus ſein Reich für immer an, wenn er ſelbſt kosmiſche Potenz werden wolle; Chriſtus aber ſchlägt dieſe Möglichkeit aus, und unterwirft ſein Sein dem Vater, indem er es eben zum Creatürlichen macht und Menſch wird. Folgte Chriſtus dem Verſucher, ſo war das Band zwiſchen Gott und Menſch für immer zerriſſen, und die Welt konnte in alle Ewigkeit nicht zu Gott zurückgebracht werden.

Wie die Schöpfung und der Sündenfall nach Schelling willkürlich war, ſo iſt es alſo natürlich auch die Erlöſung. Daß Alles hätte anders werden können, iſt hiermit das Reſultat ſeines freien Denkens; oder vielmehr es iſt ein von Schlegel Angelerntes, der ihm auch hierin präludirte. Schellings Gott iſt vollkommen anthropopathiſch; und durch die unphilologiſchſte Exegeſe ſucht er die heterodoxeſten, namentlich

ganz Manichäiſche Behauptungen zu begründen. Der Satan, als das dialektiſche Princip, wodurch das Unentſchiedene entſchieden werde, wird dabei von Schelling immer eine Potenz genannt. Das will ich meinen, und was für eine! Nur müßten dieſe Potenzen, die Schelling einmal ganz richtig für „die Subſtanz des menſchlichen Bewußtſeins“ ausgiebt, nachher nicht wieder als außermenſchliche Principien und Kräfte ſpucken und im Weltenraum ihr Weſen treiben. Auch von guten und böſen Engeln ſpricht dieſer Philoſoph, als von wirklich exiſtirenden Weſen.

Von der phyſiſchen Menſchwerdung heißt es ferner unter Anderem: Die zweite Potenz iſt der Stoff zum materiellen Menſchen Jeſus, die dritte die Bildnerin deſſelben. Chriſtus nahm alſo den Stoff zu ſeiner Materialiſirung aus ſich ſelbſt, aus ſeiner Subſtanz, nicht aus der Maria; denn ſonſt wäre er als ſündiger Menſch geboren.

Der Tod Chriſti, bemerkt Schelling weiter, war ein Opfer, das die göttliche Geſinnung heiſchte; denn um dem böſen Princip alle Macht zu nehmen, mußte daſſelbe in ſeiner eigenen Potenz überwunden werden. Dieſes konnte nur die vermittelnde Potenz thun, indem ſie ſich ſelbſt dem Natürlichen unterwarf. In Gottes Augen iſt aber die zweite Potenz als natürliche nicht mehr werth, als das Gott Negirende, wenn ſie auch nicht durch eigene Schuld natürlich wurde, ſondern durch Schuld des Menſchen. Gleich nachdem Chriſtus durch den Fall des Menſchen dieſem in die Gottentfremdung gefolgt war, ſtellte er ſich zwiſchen die Welt und Gott. Weil er, auf die Seite des conträren Princips tretend, in Spannung mit dem Vater gerieth und ſich ſo zum Mitſchuldigen jenes Seins machte: ſo mußte er, als der Unſchuldig-ſchuldige, d. h. als der ſich für das gottent-

entfremdete Sein Verbürgende, die Strafe erleiden. Die Ausſpannung Chriſti am Kreuz war die Löſung der langen Spannung, in der ſich die vermittelnde Potenz bisher im Heidenthum befunden hatte: d. h. ſeine außergöttliche Stellung löſte ſich auf, und er wurde wieder Eins mit Gott, aber nun in ſelbſtſtändiger, perſönlicher Geſtalt. Chriſtus iſt nicht in das All zerflogen, ſondern als Menſch zur Rechten Gottes erhoben.

Die Auferſtehung Chriſti iſt von je als eine Garantie der perſönlichen Unſterblichkeit betrachtet worden. In dieſem Leben herrſcht die Natur über den Geiſt (bei allen Menſchen?), und es ſetzt hiermit ein zweites voraus, indem dieß durch die Herrſchaft des Geiſtes über die Natur compenſirt wird, und ein drittes, letztes, worin beide Momente ſich ausgleichen und in Harmonie ſtehen. Iſt dieß poſitiv, bibliſch, Offenbarung, oder eine willkürliche Einbildung?

Die Vorleſungen endeten mit einem Schematismus über die chriſtliche Kirche, der ſich würdig den Schematen der Naturphiloſophie, z. B. dem Gegenſatz der Kohlenſtoff- und Stickſtoffreihe u. ſ. w., anſchließt: Die Katholiſche Kirche iſt die des Petrus, die conſervative, jüdiſch-formelle; wie Petrus, hat ſie dreimal den Herrn verrathen. Die proteſtantiſche iſt die des Paulus, wo ſtatt des Feſtſtehenden, Bleibenden nur das treibende, Partheien machende Leben der in viele Secten zerfallenden Kirche eintritt. Die dritte iſt die des Johannes, der die Einfalt des Petrus und die dialektiſche Schärfe des Paulus in ſich vereinigt. Dieſe letzte Kirche iſt die Kirche der Liebe, auf die dann das jüngſte Gericht folgen wird. Petrus vertritt den Vater, Paulus den Sohn, Johannes den Geiſt. Hätte ich eine Kirche zu

bauen, ich würde ſie dem heiligen Johannes bauen. Einſt aber wird allen drei Apoſteln eine gemeinſame Kirche erbaut werden; und dieſe wird das wahre chriſtliche Pantheon ſein. — Iſt dieß noch Philoſophie? iſt es Kirchengeſchichte? oder was ſonſt?

Das ganze Streben im bisherigen Entwickelungsgange der Philoſophie der neueſten Zeiten ging lediglich dahin, die Intellectualwelt als das gegenwärtige Weſen der wirklichen Welt zu ſetzen. Das Anſich, der Anſtoß verſchwand immer mehr, bis es Schellings urſprünglichem Syſtem gelang, alle Fremdheit durchſichtig zu machen, und die Immanenz des Abſoluten vollſtändig zu behaupten. Dieſe Errungenſchaft läßt die Welt, läßt die Geſchichte, läßt die Philoſophie ſich nicht mehr nehmen, am wenigſten von Einem, der ein Vorfechter der Zeit geweſen war, der aber nunmehr im Dienſte einer ungeheuern Reaction vierzig Jahre, was ſage ich, mehrere Jahrhunderte des Fortſchrittes ausſtreichen will, und uns in die Zeiten der gefeſſelten Vernunft, des blinden Glaubens zurückzuführen ſucht. Jener ſcholaſtiſche Standpunkt der gänzlichen Abhängigkeit des Verſtandes in ſeiner naiven Nüchternheit iſt ſelbſt noch beſſer, als dieſe erdichteten Bildergeſtalten und kosmiſchen Potenzen. Wenigſtens ſind dieſe nicht ſo klar, als jene Dürre und Einfachheit. Will man die jetzige Schellingſche ſogenannte Philoſophie annehmen, ſo giebt man ſeine Vernunft noch mehr gefangen, als im unbefangenen Glauben, weil ſie ein gemachter, erzwungener Glaube iſt, der ſich ſeiner Feſſeln ſchämt, und darum vor der Welt noch zu proclamiren wagt: Die Vernunft triumphire in ihm. Je klarer und anſchaulicher das Identitätsſyſtem war, um ſo ſchmerzlicher wird man berührt, wenn man vor das bunte Gewirr jener Nebelgeſtalten der Phantaſie tritt, die wahrlich nicht unklar ſind, weil dem Dar=

ſteller die Darſtellungsgabe fehlt. Schelling hat bewieſen, in wie ſchöner Sprache er den innerſten Mittelpunkt der Philoſophie mit feſtem Pinſel ins hellſte Licht zu ſtellen wußte. Was er jetzt liefert, iſt alſo unklar, weil es ſelber unklar, weil es ihm unklar, weil er ſich unklar iſt. Wenn alſo behauptet werden darf, Schelling laſſe nichts mehr drucken, um nicht kritiſirt und widerlegt zu werden: ſo iſt ein edleres Motiv, und ich möchte ihm den Vorzug geben können, dieß, daß er ſich eben immer noch nicht klar geworden, und nun auch wenig Hoffnung mehr übrig iſt, daß er es jemals werde.

Elfte Vorleſung.

Die Solgerſche Philoſophie.

Wenden wir uns von jener Epiſode der neuern Philoſophie (denn was Schelling vom Hegelſchen Syſtem behauptete, gilt vielmehr von ſeiner eigenen umgebildeten Lehre) zu der ächten Tradition der Philoſophie, für welche wir dieſe Epiſode ganz hätten ignoriren und direct an das Identitätsſyſtem anknüpfen können, ſo gelangen wir durch den inneren Fortſchritt der Sache zum Solgerſchen Standpunkt; und die Chronologie, wie wir bereits andeuteten, ſtimmt ganz damit überein. Denn die Schellingſchen Ideen, die wir in der letzten Vorleſung dargeſtellt haben, fallen zwiſchen 1804 und 1812, ſo daß ſie ſich gewiß 1842 nicht mehr werden halten können, da jede Generation ihre eigenen Ideen hat; Solger dagegen ſchrieb und philoſophirte beſonders ſeit jenem Verſtummen Schellings. Jeder der von uns bisher beſchriebenen Hauptſtandpunkte der neuern Deutſchen Philoſophie hat auf dieſe Weiſe während eines Decenniums den Gipfel ſeines Glanzes erreicht und behauptet, bevor er das Scepter ſeinem Nachfolger überreichte. Kant feierte nämlich die höchſte Blüthe ſeines Ruhms im vorletzten Decennium des achtzehnten Jahrhunderts. Fichte's Standpunkt überflügelte ihn im folgenden Jahrzehent. Das neue Jahrhundert fand

Schellingen auf der Höhe der Zeit; und im zweiten Decennium deſſelben ſchon mußte er Solgern den Thron der Wiſſenſchaft abtreten. Während des vollen dritten Decenniums, und noch etwas vorher und nachher, lehrte Hegel in Berlin als der unbeſtrittene Meiſter und Fürſt der Philoſophen; und Schellings feindliche Aeußerungen, wenn man ſie ihm von München her hinterbrachte, hörte er mit ungläubigem Kopfſchütteln oder zarter Zurückhaltung an. Seit jener glänzenden Zeit der Hegelſchen Alleinherrſchaft in der Philoſophie hat ſich eben alles Leben in ihrer Geſchichte auf die Entwickelung und Fortbildung der Hegelſchen Schule beſchränkt; und das letzt verfloſſene Decennium gehört ausſchließlich ihr. Noch iſt ſie aber in einem gährenden Kampfe nicht nur nach Außen, ſondern auch in ſich ſelbſt begriffen; ſo daß die Zukunft der Philoſophie ſich noch längere Zeit mit ihr ſcheint beſchäftigen zu wollen.

Die drei Standpunkte, die wir alſo noch zu betrachten haben, ſind Solger, Hegel und die Hegelſche Schule; ſie haben dieß mit einander gemein, daß ſie alle drei an Schelling anknüpfen, und durch ſeine Widerlegung zur Ausbildung ihres Standpunkts gekommen ſind. Kann Schelling einerſeits ſtolz darauf ſein, daß er nur den vereinten Kräften dreier Gegner ganz erliegen ſoll: ſo liegt doch andererſeits auch viel Demüthigendes darin, daß zwei Todte es ſind, die mit ihrem lebendigen Syſteme das Syſtem des Lebenden bezwingen, das allerdings eine Seite hat, wonach es todtgeboren iſt. Denn Schelling, ſeinerſeits als ein ſpäter Gekommener des ſpäter Gekommenen auftretend, hat doch nicht eine höhere Dignität in der Geſchichte erreichen können. Im höchſten Grade wichtig ſind aber dieſe Kämpfe darum, weil ſie eben, wie wir gleich Anfangs ſagten, das

Reſultat der ganzen Entwickelung der neuern Philoſophie in ſich ſchließen.

Wollen wir nun, wenn es erlaubt iſt, magnis componere parva, unſere harm= und blutloſe Revolution in der Philoſophie mit der Franzöſiſchen Staatsumwälzung vergleichen: ſo ſtellt Kant offenbar die législative und constituante dar, welche die erſten Grundlagen der neuen Ordnung der Dinge aus dem Principe der ſubjectiven Freiheit ſchuf. Fichte erhebt ſich, wie der Convent, zu dieſer Spitze der unendlichen Subjectivität, wo das Ich mit zerſtörender Wuth alle Unterſchiede der Objecte und der Iche in Eine Gleichheit des Schaffots nivelliren will, dabei aber noch die individuelle Freiheit derſelben erhalten zu können wähnt. Schelling ſtellt dagegen, wie die Napoleoniſche Kaiſerherrſchaft, das abſolute Ich auf, welches alle Individualitäten in die Subſtanzialität der allgemeinen Idee nur ertränkt, und alſo deren Objectivität an die Stelle der Subjectivität ſetzte. Doch wie Napoleon die Conception einer objectiven Umgeſtaltung der Welt aus ſeiner ſubjectiven Ueberzeugung ſchöpfte, nicht aus der Natur der Sache: ſo war bei Schelling die intellectuelle Anſchauung eine aus der Genialität des Subjects fließende Manier des Erkennens, die der Objectivität der dialektiſchen Methode ermangelt. Wie dann Napoleon aus dem freien Volke hervorgegangen war, begann auch Schelling mit den Freiheitsideen ſeines Identitätsſyſtems, wie mit einem achtzehnten Brümaire, bis er ſich allmählig zu einer Reaction wendete, die, gleich der Napoleoniſchen Politik, das ancien régime der Legitimität und die alte Autorität der kirchlichen Vorſtellungen wieder herſtellen wollte, das Princip des unabhängigen Denkens aber unterdrückte.

Gegen dieſe Reaction mußte nun in der Deutſchen Philoſophie reagirt werden, wie die Reſtauration und noch mehr die Juli-Revolution gegen den kaiſerlichen Despotismus reagirten. Solger, Hegel und deſſen Schule richten ſich nun jeder gegen eine verſchiedene Seite der Philoſophie jenes Mannes, der noch immer den Purpur der Deutſchen Philoſophie zu tragen meint, während ſein Vorbild auf dem geräuſchvollern Theater der Weltgeſchichte längſt nicht nur, wie Schelling, dem Principe nach, ſondern auch ſchon individuell abgetreten iſt. Solger knüpft nämlich an die Theoſophie der ſpätern Schellingſchen Schriften an, und ſucht dieſe edle Geſtalt der Glaubensphiloſophie, die nur auf dem Sprunge ſtand, ſich aus der geraden Bahn der Philoſophie zu entfernen, ins rechte Geleiſe zurückzuführen. Hegel geht vom Identitätsſyſtem aus, der ächte Fortleiter der Wiſſenſchaft vom ächteſten Zweig der Tradition, der ihm voranging, indem er die ſtarre Alleinherrſchaft der allgemeinen Idee wieder mit der lebendigen Subjectivität durchdringen, beleben und verjüngen mußte. Der Hegelſchen Schule, als dem jüngſten Producte des philoſophirenden Geiſtes, iſt die jüngſte Ausartung des Schellingſchen Philoſophirens, der matte Poſitivismus deſſelben, zugefallen, den ſie nun theilweiſe mit wahrer Zerſtörungswuth und durch ein ſich Werfen ins andere Extrem, des Negativen, muß zu ſtürzen ſuchen. Wäre Schellings poſitives Chriſtenthum nicht eine ſo verzerrte und widrige Geſtalt, Bruno Bauer und Andere würden nicht offen die Vernichtung des Chriſtenthums in Hoffnung und Ausſicht ſtellen. An Wichtigkeit aber, Schelling darf es ſich nicht verhehlen, hat die Hegelſche Schule unendlich gewonnen, ſeitdem ſie mit einem ſolchen Feinde, und ohne ihr Hervordrängen, zu thun bekam, wenn derſelbe ihr

auch mit ſeinen jüngſten Ideen, wie Napoleon in ſeinen letzten Schlachten, nur noch ein kaum mehr im Felde halt-bares Heer ſchwacher Rekruten entgegenſtellen kann.

Vergleichen wir aber die drei noch übrigen philoſophi-ſchen Standpunkte mit den parallel laufenden weltgeſchicht-lichen Abſchnitten, ſo ſtellt Solger durch ſeinen tief religiö-ſen Sinn und ſeine friſche patriotiſche Denkweiſe die ro-mantiſch deutſchthümelnde Zeit des zweiten Decenniums dar, während Hegel dem vollendeten Siege der Reſtauration der Bourbonen entſpricht. Wie dieſe dem Despotismus Napo-leons gegenüber eine Conſtitution gaben, ſie aber octroyir-ten, und, nach Ludwigs des Achtzehnten Ausdrucke, um die Continuität der Zeit, welche die Revolution unterbrochen hatte, wieder anzuknüpfen, die Legitimität und die Staats-religion proclamirten, überhaupt das ancien régime mit der neuen Ordnung der Dinge ausſöhnen wollten: ſo will auch Hegel dieſem nivellirenden Despotismus der Identitätsphi-loſophie gegenüber die Dinge in ihrer Beſonderheit wieder zu ihrem Rechte bringen, und frei aus der beibehaltenen Legitimität des Gedankens hervorgehen laſſen. Je älter er wurde, deſto mehr näherten ſich ſeine Denkungsweiſe und ſeine Vorträge dem Beſtehenden, während alle ſeine Jugend-ſchriften die größte Begeiſterung für die Franzöſiſche Revo-lution und die Umgeſtaltung der beſtehenden Religion ath-men. Der Verfaſſer der „Poſaune“ hatte daher leichtes Spiel, Hegeln die vollkommenſte Freigeiſterei in politiſcher und religiöſer Rückſicht zuzuſchreiben; denn alle Stellen aus der Religionsphiloſophie und Geſchichte der Philoſophie, die er citirt, gehören der Jenaer Periode an. „Die Franzöſi-ſche Nation,“ ſchreibt Hegel noch 1807 aus Jena, „iſt durchs Bad ihrer Revolution von vielen Einrichtungen be-

freit worden, über die der Menſchengeiſt als über Kinderſchuhe hinaus war“ u. ſ. w. Doch neigte er ſich in der Folge immer mehr dem Principe der Legitimität und dem abſoluten Beſſerwiſſen der Regierung hin, ſo daß er ſogar nach ſeinem Angriff auf die Würtembergiſchen Stände mit vielen Hoffnungen nach Preußen gerufen wurde. Das Erſcheinen ſeiner Rechtsphiloſophie, worin die Geſchwornen-Gerichte und die conſtitutionelle Monarchie als die Ideale der Rechts- und Staatsverfaſſung ausgeſprochen wurden, fingen freilich ſchon an, ein Mißtrauen der Regierung gegen dieſe bisher von derſelben mit günſtigen Augen betrachtete Philoſophie zu erwecken. Indeſſen blieb Hegel immer noch der Reſtauration gewogen, wie denn neben jenen freien Inſtitutionen Majorate, Erblichkeit und Legitimität des Monarchen deducirt wurden. Hegel ſtellt ſo den Standpunkt der Reſtauration ganz rein dar, die ja auch das Alte mit dem Neuen verſchmelzend in der Charte von 1814 das Vorbild für Hegels Rechtsphiloſophie lieferte. So galt ſie ihm eigentlich auch als das höchſte Ziel der Geſchichte; und die Juli-Revolution ſah er nur mit ängſtlichen Vorahnungen und mißmüthigen Rückblicken ſich vollenden.

Im Punkte der Religion athmete Hegels perſönliche Ueberzeugung zwar die höchſte Freiſinnigkeit; aber weil er die Formeln ſeines Syſtems nur in den allgemeinſten Ausdrücken auf die religiöſen Dogmen anwendete und ſich in eine weitere Analyſe der religiöſen Vorſtellungen gar nicht einließ, ſo ſchien er Vielen die Orthodoxie in ihrer ganzen Bedeutung aufrecht zu erhalten. Es war dieß keine Taktik, noch weniger Unredlichkeit Hegels, ſondern eine gewiſſenhafte Scheu, an dem Innerſten der religiöſen Ueberzeugung zu rühren. „Dem langen Hader,“ ſagt daher Strauß,

„zwiſchen Philoſophie und Religion ſchien durch Verſchwägerung beider Häuſer ein glückliches Ziel geſetzt; und das Hegelſche Syſtem wurde als das Kind des Friedens und der Verheißung ausgerufen, mit welchem eine neue Ordnung der Dinge beginnen, zu deſſen Zeiten die Wölfe bei den Lämmern wohnen und die Pardel bei den Böcken liegen ſollten. Weltweisheit, die ſtolze Heidinn, unterwarf ſich demüthig der Taufe, und legte ein chriſtliches Glaubensbekenntniß ab." Die Hegelſche Philoſophie galt ſogar für die hauptſächliche, wenn nicht alleinige Verfechterinn der tiefſten Myſterien des Chriſtenthums. Man hatte aber noch nicht unterſucht, ob die chriſtlichen Dogmen und die philoſophiſchen Formeln für dieſelben genau denſelben Inhalt hatten. Es galt für einen anerkannten Satz, daß Religion und Philoſophie nur einen Form-Unterſchied haben. Viel trug zu dieſer Meinung bei, daß Hegel die hauptſächlichſten Dogmen, die Perſönlichkeit Gottes und die Unſterblichkeit der Seele, öffentlich unerörtert ließ oder immer nur ganz flüchtig berührte; ſo daß aus mündlichen Unterredungen ein Theil der Schule ſeine Orthodoxie, ein anderer ſeine Heterodoxie herausgebracht zu haben glaubte.

Aus dieſer Doppelſinnigkeit mehr der Worte des Hegelſchen Syſtems, als der Denkungsweiſe ſeines Urhebers, iſt der Gegenſatz der Hegelſchen Schule entſprungen, die ganz der Juli-Revolution entſpricht, wo die legitimiſtiſch orthodoxe Parthei von der liberalen Oppoſition faſt vollſtändig aus der Kammer verdrängt wurde, nicht ohne daß die ſiegende Parthei ſich ſelbſt alſobald in Conſervative und linke Seite getrennt hat. Wie aber in Frankreich der Gegenſatz ein politiſcher war, ſo iſt in Deutſchland die Religion der Hauptſchauplatz des Kampfs; ſo daß ſich die politiſche Divergenz erſt hieran mehr

oder weniger anſchließt. Es iſt nämlich ſeit Hegels Tode das eingetreten, was er immer vermieden hatte, das unverholene Ausſprechen der religiöſen Glaubensbekenntniſſe in der Philoſophie. „Intereſſant würde es ſein," ſagt er im angeführten Briefe, „wenn der Punkt der Religion zur Sprache käme; und am Ende könnte es wohl dazu kommen. Vaterland, Fürſten, Verfaſſung u. ſ. w. ſcheinen nicht der Hebel zu ſein, das Deutſche Volk emporzubringen; es iſt die Frage, was erfolgte, wenn die Religion berührt würde. Ohne Zweifel wäre nichts ſo zu fürchten, als dieß." Dieſer Kampf gegen die Legitimität der alten Dogmatik iſt eingetreten, und die Deutſche Philoſophie hat ihre Juli-Revolution gemacht; wo aber eben Ein Theil der Hegelſchen Schule, wie die Conſervativen in der Franzöſiſchen Kammer dem Principe der Revolution entgegentritt. Dieſer Kampf in der Schule ſelbſt iſt nichts Schlimmes, ſondern das Zeichen ihres vollendeten Sieges, indem nun alles Intereſſe innerhalb ihrer fällt, wie auch in der Franzöſiſchen Kammer die ehemalige liberale Oppoſition nur mit ſich ſelbſt kämpft, und die Principien der legitimiſtiſchen Parthei nicht mehr in Anſchlag kommen. Wenn Trendelenburg nun der Deutſchen Philoſophie anräth, daß es endlich an der Zeit ſei, aus dem religiöſen Gebiete wieder ins logiſche überzugehen, und dort den Kampf zu führen: ſo muß uns erſt ein anderes Syſtem, als ſeine logiſchen Aphorismen, entgegentreten, wenn wir es nöthig finden ſollen, uns darauf einzulaſſen. Denn eine in einzelne Unterſuchungen zerfallende Logik, die an einige Gedanken von Ariſtoteles und Hegel, auch wo ſie dieſen bekämpft, anknüpft, und mit den Kategorien Bewegung und Zweck den ganzen Reichthum des Univerſums erfaſſen zu können meint, für den „unbekannten"

Gott aber an den Glauben, als eine offenbare und poſitive Wahrheit, appellirt, kann wohl nicht auf den Namen einer Wiſſenſchaft noch auf eine wiſſenſchaftliche Widerlegung Anſpruch machen. Um ſo weniger können wir es als im Namen der Hegelſchen Schule geſprochen anſehen, wenn Gabler, der doch Trendelenburgs Glaubensphiloſophie ſehr richtig nur als eine Vereinigung von Kant und Jacobi charakteriſirt und ein bloß empiriſches Philoſophiren ohne Grundprincip nennt, dann doch behauptet (es müßte denn Ironie ſein), daß es ſich um die Frage handele, ob die Sache Hegel oder Trendelenburg heiße, und Letzterer in ſeinem friſchen jugendlichen Aufſchwunge an die Spitze eines neuen philoſophiſchen Zeitalters berufen ſein könne, welches mit Hegel bereits fertig ſei. —

So viel wollte ich nur im Allgemeinen über den Standpunkt und Gang der noch darzuſtellenden Syſteme angeben. Was nun erſtens das Solgerſche betrifft, welches den eigentlichen Gegenſtand unſerer heutigen Betrachtungen bilden ſoll, ſo müſſen wir zunächſt bemerken, daß, da Solger die wahrhafte Ausſöhnung der Glaubensphiloſophie mit der Speculation vollbringt, alle Ausdrücke der Glaubensphiloſophie zwar bei ihm vorkommen, aber umgedeutet und der ächten Speculation angepaßt ſind. Die Philoſophie, ſagt er, muß dem ganzen Leben in den innerſten Gründen des menſchlichen Bewußtſeins einen neuen Mittelpunkt und feſten Halt bereiten. Die Philoſophie geht von der Erfahrung der urſprünglichen und unerklärlichen Thatſache aus, daß unſer einzelnes Bewußtſein dem Weſen nach Eins iſt mit einem allgemeinen Bewußtſein, von dem es nur eine einzelne Aeußerung, und worauf es als ein einzelnes nur aufgetragen iſt. Dieſe weſentliche Einheit des

Bewußtſeins, worin zugleich die ganze Exiſtenz, da ſie ja nur in den Modificationen unſeres von ſich ſelbſt abgelöſten Bewußtſeins beſteht, in Einen Punkt der unmittelbaren Gegenwart zuſammengefaßt iſt, offenbart ſich als das vollkommene Leben Gottes. Der Zuſtand, in welchen unſer Bewußtſein durch dieſe Offenbarung Gottes in ihm verſetzt wird, nennen wir Glauben: die volle lebendige Erkenntniß, wodurch wir zugleich etwas Exiſtirendes und Weſentliches ſind, indem ſich Gott durch uns, für uns und in uns offenbart. Solger geht alſo nicht von einer offenbart ſein ſollenden Thatſache perſonificirter Potenzen, ſondern von der offenbaren Thatſache des ſpeculativen Inhalts der Philoſophie aus.

Dieſen Glauben nennt Solger nun geradezu die Vernunft, Beides iſt ihm ſchlechthin Eins; und er unterſcheidet ſie, als höhere Erkenntnißart, von der niedern oder dem Verſtande. Dieß leitet uns zuerſt auf die Methode, mit der Solger ſich, dem Principe der neuern Philoſophie gemäß, ſehr viel beſchäftigt, und ſie faſt noch für wichtiger als den Inhalt der Philoſophie hält; in der That war dieſer ihm ſchon gegeben, jene aber noch aufzufinden. Die Erkenntniß des gemeinen unvollſtändigen Bewußtſeins, ſagt er, iſt die der Beziehungen, der Widerſprüche, der Kämpfe; die Erkenntniß unſeres ganzen und vollen Bewußtſeins verbindet alle Gegenſätze und Unterordnungen in Einen großen Zuſammenhang, — das vor allem Gegenſatz gegebene lebendige Eine, das göttliche Bewußtſein, welches der gemeine Verſtand nicht erkennt, ſondern in die Sphäre der gemeinen Beziehungen herabzieht und den Wiederſchein des Nichtigen darauf überträgt, indem Gott gedacht wird, wie ein anderes perſönliches Weſen, das von

andern ſich nur unterſcheide durch einen unendlich trefflicheren Verſtand. Die beiden Erkenntnißarten ſind zugleich Eine und dieſelbe, und zugleich einander entgegengeſetzt. Es iſt dieſelbe göttliche Idee, welche ſich hier zu einer eigenen inneren Einheit gleichſam zuſammenzieht, und ſich dort in die Welt der Gegenſätze entfaltet. Ebenſo iſt die Erkenntniß um ſo vollkommener, wenn ſie ſich ſelbſt vollkommener entgegengeſetzt iſt und ſich in ihren Gegenſätzen ſelbſt aufhebt; ſie iſt Einheit der Einheit und ihrer Gegenſätze, aber ſie iſt dieß nur als Thätigkeit. Die Philoſophie, als Quell des gegenwärtigen vollen Bewußtſeins, kann am beſten durch das Geſpräch mitgetheilt werden: die Theilung der Perſonen in verſchiedene Meinungen muß eine Zerlegung desjenigen ſein, was in jedem menſchlichen Gemüth als Ein und daſſelbe in ſeinem Grunde angetroffen wird; und durch die Aufhebung oder Vermittelung dieſer Gegenſätze muß es zurückverſenkt werden in die göttliche Gegenwart, welche in Allen das wahre Weſen ausmacht. Solger bezweckte hiermit „eine vollſtändig in die Geſtalt des Lebens aufgehende Dialektik.“ Doch müſſen nicht zufällige Perſonen, ſondern die Gegenſätze ſelber mit einander dialogiſiren; und das iſt der Schritt, den die Hegelſche Dialektik, als ganz objective Methode der ſich ſelbſt beweiſenden Wahrheit, über Solger hinaus gethan hat.

Wegen dieſer Zufälligkeit der Perſonen, die ſich über die Sache unterreden, wird bei Solger zweitens der Inhalt der Wahrheit noch nicht aus der innern dialektiſchen Entwickelung erzeugt, ſondern nur vorausgeſetzt; und das iſt der Grund, warum Solger durchaus noch zur Glaubensphiloſophie zu rechnen iſt, aber zu der edelſten, die es giebt. Dieſe Vorausſetzung, ſagt er, iſt die abſolute Thatſache,

daß Gott ſich als die Einheit der Gegenſätze offenbart. Da dieſe Thatſache eine ewige Wahrheit iſt, und das Wiſſen um ſie der Glaube, ſo hat der Glaube und die Philoſophie einen und denſelben Inhalt. Schlechthin und an und für ſich iſt dieſe ewige Thatſache nicht für uns da, ſondern allein für Gott; für uns iſt ſie nur durch Offenbarung, d. h. eben durch den beſonderen Act, wodurch er unſere bedingte, und darum nichtige Exiſtenz aufhebt. Daß es eine Erfahrung der Offenbarung, d. i. eines göttlichen Daſeins, welches die Exiſtenz ſowohl ſchafft als aufhebt, und eine Philoſophie neben einander giebt, das rührt bloß daher, daß wir nicht das Ewige ſelbſt ſind.

Als näheren Inhalt der Erkenntniß giebt nun Solger das Wahre, die Natur und das Gute an, womit er auf die drei Wiſſenſchaften der Alten, Dialektik, Phyſik und Ethik, hindeutet. Weil unſere Erkenntniß Thätigkeit iſt, ſagt er, Thätigkeit aber Uebergehen von Einem zum Andern iſt, und folglich einen Gegenſatz in ſich ſchließt, ſo kann die urſprüngliche Einheit unſerer Erkenntniß nur aus der Aufhebung dieſer Gegenſätze entſpringen. Die Sache der Dialektik iſt es, die urſprüngliche Identität der höhern Erkenntniß mit der gemeinen darzuſtellen; zur vollſtändigen Erkenntniß der Wahrheit ſind beide Geſtalten der Erkenntniß nöthig. Dieſe beiden Richtungen werden auch bezeichnet durch die Welt der äußern Gegenſtände und durch unſer Selbſtbewußtſein. Alle Dinge ſind Eins. Ebenſo hat jedes Ding aber als Etwas auch einen nur ihm zukommenden Inhalt, und wird ſo durch die anderen beſtimmt. Dieſes Beſtimmtſein durch jedes andere iſt ſein Nichtſein. Es iſt kein Sein ohne ein Nichtſein. Das Nichtſein, was jedes Ding an ſich hat, iſt das Nichtſein aller

übrigen Dinge. Iſt nun das Sein das, was einem jeden Dinge für ſich zukommt, ſo muß das Nichtſein gerade das ſein, was ſie gemein haben. Das Nichtſein, worin das Gemeinſchaftliche der Dinge liegt, iſt in der That unſer Erkennen ſelbſt; ſie ſind da als Beſonderes, indem das Erkennen da iſt als Allgemeines. Im Erkennen iſt das Beſondere zum Allgemeinen aufgehoben; die einzelnen Dinge ſind nur die mannigfaltigen Geſtalten des gemeinſchaftlichen Seins, und dieſes iſt Eins mit dem einfachen Erkennen ſelbſt. Dieſes Allgemeine liegt jedem Dinge zu Grunde; und jedes derſelben, als einzelnes, iſt eine bloße Erſcheinung des Allgemeinen. Jenes unbedingte Sein, welches der Keim aller Dinge iſt, muß, um zu dieſen ſelbſt zu werden, ſich ins Unendliche wirklich ausdehnen; und dieſes kann es nur, wenn es bei dieſer Ausdehnung zugleich in unendlich vielen Punkten von ſeinem Gegentheil, dem Nichtſein, gehemmt wird. Es ſchafft daher ins Unendliche Nichtſein, und verſchlingt eben daſſelbe immer wieder durch fortdauerndes Sein, um ſo endlich alles Nichtſein zu überwinden und ſich ſelbſt wieder mit ſich gleich zu machen. Das Nichtſein, das ein Unbegrenztes iſt, wird dadurch, daß es ſelbſt das Sein begrenzt, erſt wirklich. Das Sein, als unendliche Thätigkeit, bewegt ſich aber immer weiter, und findet immer wieder die Grenze vor ſich. Wir haben alſo zwei verſchiedene Nichtſein, eins als aufgehobene mit dem Sein daſſelbe gewordene Grenze, und eins als beſtändig bleibende Grenze. Das Eine ſchafft auf dieſe Weiſe die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge, welche doch an und für ſich nichts Anderes, als die urſprüngliche Einheit ſelbſt iſt. — Man ſieht hier die Fichte'ſche Wiſſenſchaftslehre mit dem Schelling'ſchen Identitätsſyſtem verſchmolzen. Auch könnte man in

dieſen drei Kategorien Sein, Nichtſein und Erkennen die jetzigen Schellingſchen Potenzen wiederfinden, von denen die dritte aus der doppelten Negation der erſten und zweiten als die wahre Subſtanz hervorgeht; aber zugleich ſind jene nicht frei über die Dinge ſchwebende Perſönlichkeiten, ſondern die immanenten Momente des ſich als das Weſen der Dinge manifeſtirenden Abſoluten. So hat Solger einen erſtaunlichen Schritt vorwärts gethan, indem er das Phantaſtiſche und Bildliche der Schellingſchen Potenzen gänzlich abſtreift, und — wohl nicht ohne Hegels Logik zum Vorbild gehabt zu haben — die reinen Gedanken heraushebt, womit dieſe beginnt. Daß dann freilich Solger bei dieſem erſten dialektiſchen Verſuche ſtehen bleibt, iſt ein Mangel, den er mit der neuen Potenzenlehre Schellings theilt.

In der Natur wird uns die Offenbarung des göttlichen Lebens ſo kund, wie ſich das ewige Bewußtſein, durch ſeine eigene Thätigkeit und durch ſeinen Uebergang auf ſich ſelbſt, gleichſam von ſich ſelbſt ablöſt, um ſich in ein Denken von Gegenſätzen zu verwandeln, durch deren Gleichgewicht es eben in ſeiner Begrenzung mit ſich ſelbſt die Welt der Gegenſtände zu einer weſentlichen Thatſache macht, und ſo Alles, was in ſeiner Einheit verborgen lag, als außereinander befindliches Daſein entwickelt. Der Gegenſatz, in welchen die Einheit ganz aufgegangen iſt, iſt die Nothwendigkeit; ſie iſt ſich ihrer nicht bewußt. Die ſich bis zur Individualität entwickelnde Nothwendigkeit heißt Natur. So lange wir uns denken, daß die Gegenſätze der Natur ſich bloß entwickeln unter dem Geſetz des Gegenſatzes, iſt dieſes Geſetz ſelbſt noch nichts Wirkliches, ſondern bloß die Entwickelung. Da aber Alles Wirklichkeit ſein muß, ſo muß es einen Punkt geben, wo das Geſetz ſich ſelbſt als

bloßer Individualität entgegengeſetzt iſt; und dieſer Gegenſatz iſt zwiſchen dem Weltſyſtem und dem Menſchen.

Während hiernach die Natur diejenige Offenbarung des göttlichen Weſens iſt, wonach es aus der Einheit zu Gegenſätzen kommt: ſo findet das Entgegengeſetzte in der ſittlichen Welt Statt, wo von dem Gegenſatze ausgegangen wird, um wieder zur Einheit zurückzukehren. Beides iſt aber Eine und dieſelbe Offenbarung. Die Willkür iſt die ſich ſelbſt beſtimmende, von Gott ganz unabhängig ſein wollende Thatſache. Hier offenbart ſich die unendliche Exiſtenz, das reine Werden nicht als Princip, wie in der Dialektik, ſondern als Exiſtential-Act. Das Böſe iſt die Willkür, welche Exiſtenz iſt ohne in Gott zu ſein, d. h. welche ein exiſtirendes Nichts iſt und ſein will. Die Natur iſt nicht der Urſprung des Böſen; aber freilich das Individuelle, deſſen Selbſtſtändigkeit das Böſe iſt, kann nur durch die Natur in der Exiſtenz erhalten werden. Soll etwas Weſentliches in unſerer ſittlichen Natur ſein, ſo muß ſich in unſerem Wollen und Handeln eine Einheit äußern, welche das Bewußtſein des göttlichen Weſens iſt, das ſich in unſerem Handeln ſelbſtthätig offenbart. Dieſe Offenbarung iſt das Gute; ich vergehe mir darin als Individuum, und ſchaue mich als Beſonderes in der Idee an. So iſt ſie mir Gott, das allgemeine Individuum; ich nehme mich ſelbſt wahr, wie ich bloß in Gott lebe. Die Geſchichte iſt das abſolute Werden der ganzen Gattung, in welchem ſich die Sittlichkeit ſelbſt entfaltet. Der Staat iſt das beſtehende Weltſyſtem, welches die ſich durch Handlung offenbarende Gegenwart des Weſens oder der Idee möglich macht.

Drittens ſucht Solger die vorhin beſchriebene Me-

thode, als die wahre philoſophiſche Thätigkeit, und den durch die Offenbarung vorausgeſetzten Inhalt des Glaubens mit einander zu verſchmelzen; und dadurch bereitet er den Standpunkt der Hegelſchen Dialektik vor, vermöge welcher eben die productive Thätigkeit des philoſophirenden Denkens den abſoluten Inhalt aus ſich ſelber ſchöpft. Die Philoſophie, ſagt Solger, iſt nichts Anderes, als das Denken über die Gegenwart des Weſens in unſerer Erkenntniß und Exiſtenz, oder, mit andern Worten, über die göttliche Offenbarung. Das Denken, wodurch die Idee zu den Gegenſätzen entwickelt und in denſelben wieder mit ſich ſelbſt vereinigt wird, iſt eben die Philoſophie; ſie muß das Gegenwärtige in der Exiſtenz als die erſchöpfende Gegenwart des Ewigen unſerer bewußten Einſicht beſtätigen. (Der Rückſchritt Schellings iſt wieder gut gemacht, und alle Transſcendenz in Immanenz umgewandelt.) Was durch den Glauben für uns da iſt, die Offenbarung und ihre Verzweigungen in den Gegenſätzen der Exiſtenz, können und ſollen wir in Wahrheit wiſſen. Niemand kann ein wahres reales Denken ausüben, der nicht vorher an etwas Weſentliches und Ewiges glaubte. Man kann auf der einen Seite wohl ſagen: die Philoſophie genüge ſich ſelbſt, ſie brauche nichts außer ſich, und ſchließe ſich in ſich ſelbſt ab; ſie muß aber auch wieder ſich ſelbſt ganz verlieren, ſich ganz in ihren Inhalt, welcher der höchſte factiſche iſt, verwandeln. Der Vorzug, daß die Philoſophie Alles in ſich ſelbſt hat, kommt ihr nur durch die Gegenwart der ewigen und weſentlichen Thatſache. Die Philoſophie muß ſich ſelbſt vernichten, indem ſie ſich in die Thatſache verſenkt; ſie muß ſich überflüſſig machen, indem ſie in der Wahrnehmung und Erfahrung des Ewigen endet. Aber das, worin die Philo=

ſophie ſich aufheben und auflöſen muß, iſt ihr nichts Fremdes; es iſt ja vielmehr das, was ihr eigenes Weſen und ihren rechten Anfangspunkt ausmacht.

Solger geht auf dieſe Weiſe von dem abſoluten Gegenſatze eines philoſophirenden Subjects und einer objectiven Thatſache, als den zwei Momenten des Abſoluten, aus, die er nun aus ihrer Trennung durch eine entgegenkommende Bewegung Beider zu verknüpfen ſucht. Die Bewegung des Abſoluten, als eines Objects, um ins philoſophirende Subject herabzuſteigen, beſchreibt er nun alſo: Der myſtiſche Uebergang des Weſens in ſeine Exiſtenz, wodurch es ſich ſelbſt wechſelsweiſe als Weſen und Exiſtenz ſowohl ſchafft als aufhebt, iſt der wahre innere Lebenspunkt der Erkenntniß. Das Ewige muß ſich nicht bloß offenbaren in ſeinem Daſein als Natur, ſondern auch in ſeinem Weſen als göttlichen Geiſt. Dieſes kann es nicht dadurch, daß es aus ſeinem Weſen herausgeht, und ſich in Daſein verwandelt, welches eben nichts Anderes als die Natur ſelbſt ſein würde, ſondern nur, indem es als Weſen wirklich wird und in die Exiſtenz tritt. Da aber nur das in Wahrheit iſt, was ein Weſen hat, ſo iſt die Exiſtenz an und für ſich nur dasjenige, was das Weſen nicht iſt, das Nichts des Weſens: ſo wie vorher das Weſen das Nichts war, aus welchem die Exiſtenz hervorging. Folglich offenbart ſich das Weſen als ſolches oder wird wirkliches Weſen nur dadurch, daß es dieſes Nichts aufhebt oder vernichtet. Die geſammte Exiſtenz als ſolche iſt dem Ewigen zum Opfer dargebracht; ſie iſt vernichtet, um in ſeinem Weſen wahrhaft zu ſein. So ſtehen alſo die Offenbarungen Gottes in der Natur und in ſeinem Geiſte mit einander in vollſtändigem Gegenſatze, durch Schöpfung und Vernichtung; daſſelbe Wort, wodurch die

Welt geſchaffen ward, iſt es, wodurch ſie in das wirklich gewordene Weſen zurückkehrt.

Auf dieſem Uebergange der göttlichen Thatſache ins Subject entſteht nun für Solger auch die Religion: Sie iſt das Leben des Ewigen in der wirklichen Welt, wie ſie iſt, und das nothwendige wirkliche Leben des Menſchen in und mit dieſem Ewigen. So wie in dem Sohne und ſeinem Tode ſich Gott in der ſichtbaren Welt geopfert und dieſe ganz mit aufgehoben und als Schein vernichtet hat: ſo lebt der Vater in dem allgemeinen Beſtehen dieſer Welt immer fort, und opfert ſich in demſelben in jedem Momente, indem er ſich beſtändig von Neuem als Sohn in den Schein herabläßt, und ſich in dem Bewußtſein eines Jeden von uns immer wieder als ſolcher vernichtet. (Solger iſt hiermit auch ein Anhänger der Religion der ewigen Menſchwerdung.) Dieſes aber iſt es gerade, was wir die Liebe nennen, das lebendige Gefühl in uns, daß wir nur ſind, weil Gott ſich ſein ſelbſt entäußert, und daß wir doch immer bei ihm bleiben, weil er ſich in dieſer Entäußerung immer ſelbſt aufhebt und ſeinen Schein vernichtet. Gerade dieſe Rückkehr deſſelben zu ſich ſelbſt iſt es, was ich als das Letzte und Höchſte in der Philoſophie aufſtelle. Man muß überzeugt ſein, daß die Gegenwart Gottes dieſe Welt nicht verlaſſen könne. Die wahre Myſtik beſteht in der Erkenntniß des Göttlichen, wie es in der Exiſtenz als Weſen unmittelbar gegenwärtig iſt; und zu ihr führt alſo nur die wahre Einheit der Speculation und Offenbarung, welche ich geſchildert habe. Von da aus läßt ſich allein die myſtiſche Gegenwart Gottes in der Geſchichte verſtehen; er würde ein beſonderes und zufälliges Individuum ſein, wenn wir nicht zugleich erkennten, daß er das Weſentliche unſeres Innern

ſelbſt iſt, und daß alle Wirklichkeit in dieſem Weſen verſchwindet und untergeht. — Das iſt die wahre Form der Schellingſchen Theoſophie, worin die negative und poſitive Philoſophie nicht mehr getrennte Seiten des Ganzen ſind, ſondern in Eine inhaltsvolle Einheit verſchmolzen, und dadurch allein fähig ſind, unmittelbar in die Hegelſche Lehre überzugehen, worin Glaube und Philoſophie einander abſolut durchdringen.

Es bleibt uns nun noch übrig, die andere Seite der Bewegung zu ſchildern, wie nämlich Solger das philoſophirende Subject ſich umgekehrt in die göttliche Thatſache aufheben läßt: Die Erkenntniß der Wahrheit muß eine ſolche ſein, in welcher jene Selbſtvernichtung und Selbſtſchöpfung des Weſens durch ſein Nichts mit deutlicher Einſicht erkannt werden. Darum müſſen wir uns ſelbſt durch dieſe göttliche Kraft völlig vertilgen und hinwegwiſchen laſſen, um uns wieder zu gewinnen, wie wir nur in ihrer weſentlichen Gegenwart wirklich Etwas, an und für uns ſelbſt aber, auch als das Daſein Gottes gedacht, ein reines Nichts ſind. In dieſem Moment des Vergehens zündet ſich das göttliche Leben an. Es iſt eine Anſchauung, die ſich ſelbſt aufhebt, an deren Stelle aber das Abſolute ſelbſt tritt. Wir würden derſelben nicht theilhaftig werden, wenn wir es nicht zugleich ſelbſt wären. In der Religion werden wir ſelbſt individuell und nichtig, und eben dadurch erſt weſentlich in der göttlichen Idee. Es giebt eine unmittelbare Gegenwart dieſes Göttlichen, die ſich eben in dem Verſchwinden unſerer Wirklichkeit offenbart. Die Stimmung, welcher dieſes unmittelbar in den menſchlichen Begebenheiten ſelbſt einleuchtet, iſt die tragiſche Ironie. Die Ironie erkennt, daß unſere Wirklichkeit nicht ſein würde, wenn ſie nicht Offenba-

rung der Idee wäre, daß aber eben darum mit dieſer Wirklichkeit auch die Idee etwas Nichtiges wird und untergeht. Eben durch jene Nichtigkeit der Idee als irdiſcher Erſcheinung gelangen wir erſt dazu, ſie als wirklich, und Alles, was uns erſcheint, ſelbſt als das Daſein der Idee zu erkennen. Haben wir die Hülle des Nichtigen abgelegt, ſo werden wir auch mit deutlicher Einſicht wahrnehmen, wie die ganze Natur nichts Anderes, als das ſich ſelbſt in ſeiner Harmonie auflöſende Daſein Gottes, wie die Religion, die Sittlichkeit, die Kunſt nichts ſeien, als die in der Wirklichkeit verſchiedentlich wiederſcheinende That der Selbſtvernichtung und Selbſtoffenbarung des göttlichen Weſens.

Dieſe bekehrte Ironie Solgers, wie Hotho ſie ſehr gut zu nennen pflegt, hat nun den Schaden der Schlegelſchen Ironie, die einſeitige Zuſpitzung des Subjectivitätsprincips, ſo wie die ſchlechten Objectivitäten der verſchiedenen Glaubensphiloſophien aufgehoben, indem ſie alle dieſe Seiten in die Identitäts-Philoſophie Schellings zurückſenkte: jedoch nicht ohne ſich ſelbſt als den dialektiſchen Strom des Denkens in dem ſonſt ſtillen Waſſer der abſoluten Identität zu erhalten. Weil Hegel nun dieſe dialektiſche Thätigkeit und die abſolute Identität als ſchlechthin Eins zu ſetzen berufen war, ſo knüpfte er nicht an die Schellingſche Theoſophie, ſondern an das reinſte Product des Schellingſchen Geiſtes, an das Identitätsſyſtem an, indem er es eben mit der Lebendigkeit der Idee, die Solger ſo ſchön beſchreibt, begeiſtete. Bei Solger aber iſt dieſer Pulsſchlag des dialektiſchen Lebens in ſeiner Gedoppeltheit noch nicht als Einer erkannt; es ſind zwei entgegengeſetzte, von einander faſt unabhängige Strömungen. Der Weg von Oben nach Unten iſt die Thätigkeit der göttlichen Liebe, welche durch eigene

Vernichtung in der Creatur erſt zur wahren Erſcheinung kommt. Der Weg von Unten nach Oben iſt das Opfer der menſchlichen Individualität, die durch dieſe Negation erſt das wahrhaft Weſentliche wird. Das Mangelhafte iſt eben, daß wir uns der göttlichen Idee nur im Augenblicke unſeres Unterganges bewußt werden ſollen: und vollends, daß damit auch die Idee, inſofern ſie in uns iſt, ſelber zu Grunde gehen ſoll. Weil beide Bewegungen auseinander fallen, ſo iſt die doppelte Negation nicht Moment, ſondern erhält den Schein des Beſtehens. Daß dagegen dieſe abſolute Thatſache der Offenbarung Gottes und die dialektiſche Thätigkeit des denkenden Subjects, das ſich in dieſe Thatſache aufhebt, nicht mehr auseinanderfallen, ſondern daß Beides, als alle Wirklichkeit, und ohne unterzugehen, eine und dieſelbige Selbſtbewegung des abſoluten Gedankens iſt, der ſich ſelbſt vereinzelt und darin eben erſt zu ſeiner wahrhaften Allgemeinheit kommt, — das iſt der Standpunkt des Hegelſchen Philoſophirens.

Zwölfte Vorleſung.

Die Hegelſche Philoſophie: Allgemeiner Standpunkt derſelben.

Wenn die letzten Syſteme der Philoſophie in Deutſchland überhaupt die ganze Geſchichte der Philoſophie in ihren verſchiedenartigen Richtungen zuſammenfaſſen, ſo reſumirt Hegel wieder dieſe ſeine unmittelbaren Vorgänger in ſeinem Syſteme, das alſo, wie die Krone der geſammten Vergangenheit, ſo der Same der blüthenreichſten Zukunft genannt werden kann, da erſt, wenn die Philoſophie, wie es ihr in Hegel geſchehen iſt, zum vollkommenen Bewußtſein über ſich ſelbſt gelangt iſt, ſie ihre Principien in wahrhaft fruchtbringender Weiſe auf Wiſſenſchaft und Leben anzuwenden vermag. Dieſe Philoſophie iſt alſo mit Recht von einem Geſchichtsſchreiber der Philoſophie eine der köſtlichſten Ausgeburten unſerer Zeit genannt worden, weil ſie eben auch das Menſchengeſchlecht ſelbſt zum vollkommenen Bewußtſein über ſich ſelbſt bringen wird. Hegel ſelbſt aber können wir als einen Stern der kommenden Zeit bezeichnen, deſſen Glanz um ſo größer ſtrahlen wird, je mehr die Zeit ſich von ihm entfernen wird. Denn je weiter das Menſchengeſchlecht fortſchreiten wird, deſto reifere Früchte wird die durchgängige Umgeſtaltung der Denkungsweiſe, zu der es durch dieſe Philoſophie beſtimmt iſt, in Leben und Wiſſenſchaft getragen

haben. Hier kann mehr nur der allgemeine Standpunkt und ein kurzer Abriß des Syſtems gegeben werden, um zum genauern Studium deſſelben anzuregen, als daß wir ſeine Darſtellung erſchöpfen könnten.

Der Standpunkt der Philoſophie Hegels iſt die Betrachtung der abſoluten Selbſtentwickelung des Gedankens. Philoſophiren heißt ihm, ſich dieſer Offenbarung Gottes im ſpeculativen Denken hinzugeben, ohne darum ſich ſelbſt, viel weniger die göttliche Idee, wie in der Solgerſchen Ironie, vertilgen zu müſſen. Aufgebend freilich all' unſer ſonſtiges Wiſſen, vertrauen wir uns dem reinen Aethermeere des Gedankens, gelaſſen erwartend, welchen Küſten er uns zuführen werde. Hegel ſieht dabei alſo nicht, wie Schelling, aufs Reſultat. „Das Reſultat" unſeres ſowohl freien als nothwendigen Denkens, ſagt Hegel, „iſt der Gedanke, der bei ſich iſt, und darin zugleich das Univerſum auffaßt, indem er es in eine intelligente Welt verwandelt." Es iſt dieß aber nicht ein bloß paſſives Sich-Verſenken in die abſolute Subſtanz, wie bei Spinoza und im Grunde auch noch in der Schellingſchen Identitätslehre; ſondern die Selbſtbewegung der Subſtanz, als die Form dieſes Inhalts, iſt eben das Subject ſelbſt. Das Ich iſt mithin hierbei erhalten, indem es, wie bei Fichte, als die abſolute Thätigkeit, ſomit als dasjenige ausgeſprochen iſt, worin die Subſtanz erſt zur Wirkſamkeit kommt. Das Ich wird dadurch zum reinen Kryſtall, der in dieſer ſeiner innern Selbſtgeſtaltung doch nur der Spiegel der ewigen Subſtanz iſt. „Es kommt nach meiner Einſicht," bemerkt daher Hegel, „Alles darauf an, das Wahre nicht als Subſtanz, ſondern eben ſo ſehr als Subject aufzufaſſen und auszudrücken." Dieſe Stelle der Hegelſchen Phänomenologie mag Schellingen auf ſein abſolutes

Subject geleitet haben. Hegel will jedoch nicht ſagen, daß das Abſolute ein Subject ſei, welches damit ein bloß eingebildetes oder vorgeſtelltes würde. Der wahre Sinn ſeiner Worte iſt, daß das Abſolute weder wie bei Fichte das Subject, noch wie bei Schelling die Subſtanz, ſondern die lebendige Durchdringung der Subſtanz und des wirklichen Subjects iſt. Im philoſophiſchen Denken offenbart ſich alſo auch bei Hegel, wie bei Solger, das Göttliche: nur wird das denkende Subject dadurch nicht mehr abſolut vernichtet, ſondern, indem der zündende Blitz des Abſoluten alles Endliche daran verzehrt, als reines Gefäß des Abſoluten reſtituirt. „Es iſt", ruft Hegel alſo aus, „eine neue Epoche in der Welt entſprungen. Es ſcheint, daß es dem Weltgeiſte jetzt gelungen iſt, alles fremde gegenſtändliche Weſen ſich abzuthun, und endlich ſich als abſoluten Geiſt zu erfaſſen, und was ihm gegenſtändlich wird, aus ſich zu erzeugen, und es, mit Ruhe dagegen, in ſeiner Gewalt zu behalten. Der Kampf des endlichen Selbſtbewußtſeins mit dem abſoluten Selbſtbewußtſein, das jenem außer ihm erſchien, hört auf. Das endliche Selbſtbewußtſein hat aufgehört, endliches zu ſein: und dadurch andererſeits das abſolute Selbſtbewußtſein die Wirklichkeit erhalten, der es vorher entbehrte. Es iſt die ganze bisherige Weltgeſchichte überhaupt und die Geſchichte der Philoſophie insbeſondere, welche nur dieſen Kampf darſtellt, und da an ihrem Ziele zu ſein ſcheint, wo dieß abſolute Selbſtbewußtſein, deſſen Vorſtellung ſie hat, aufgehört hat, ein Fremdes zu ſein, wo alſo der Geiſt als Geiſt wirklich iſt. Denn er iſt dieß nur, indem er ſich ſelbſt als abſoluten Geiſt weiß: und dieß weiß er in der Wiſſenſchaft; und dieß Wiſſen allein, der Geiſt, iſt ſeine wahrhafte Exiſtenz.

Den inneren ſubſtantiellen Geiſt erfaſſen, iſt daher der Standpunkt des Individuums.“ So iſt in Hegels Syſteme erſtens alle Jenſeitigkeit des abſoluten Geiſtes getilgt, und die abſolute Immanenz des Göttlichen, als das Reſultat der ganzen Geſchichte der Philoſophie, ohne Rückhalt ausgeſprochen. Die wieder hereingezogene Transſcendenz eines göttlichen Subjects bei manchen falſchen Hegelianern und ſogar bei einigen nähern Schülern Hegels kann daher nur auf einem Mißverſtehen des Meiſters beruhen.

Wie Hegel in dieſer Rückſicht die Beſtrebungen der neueſten Philoſophie zum Abſchluß gebracht hat, ſo gelang ihm dieß auch in einem zweiten Punkte, dem Auffinden der abſoluten Methode: nach welchem Ziele alle Kräfte ſeiner Vorgänger ſich unaufhaltſam drängten, wiewohl ſie ſich nur mit mehr oder weniger Glück demſelben annähern konnten. Hegel aber erreichte es, eben weil ihm die abſolute Methode und das Abſolute ſelbſt nichts Aeußerliches gegen einander blieben, ſondern er mit dem Satze der urſprünglichen Philoſophie Schellings Ernſt machte: Daß es einen Punkt gebe, wo das Abſolute und die abſolute Erkenntnißart Eins ſeien. Denn das Leben der Wiſſenſchaft iſt eben nach Hegel das Leben des Abſoluten ſelbſt. „Die reine Wiſſenſchaft,“ ſagt er, „enthält den Gedanken, inſofern er eben ſo ſehr die Sache an ſich ſelbſt iſt, oder die Sache an ſich ſelbſt, inſofern ſie eben ſo ſehr der reine Gedanke iſt.“ Der göttliche Gedanke ergeht ſich für ſich ſelbſt in dem philoſophirenden Subjecte, als ſeinem Subſtrate; und dieſe objective Bewegung der Sache ſelbſt, der wir nur zuzuſehen haben, iſt die Methode der Hegelſchen Philoſophie. „Ich erkenne,“ behauptet Hegel in der Einleitung zur Logik, „daß die Methode, die ich in dieſem Syſteme der Logik befolgt, —

oder vielmehr, die dieß Syſtem an ihm ſelbſt befolgt, — noch vieler Vervollkommnung, vieler Durchbildung im Einzelnen fähig ſei; aber ich weiß zugleich, daß ſie die einzige wahrhafte iſt. Und dieß erhellt für ſich ſchon daraus, daß ſie von ihrem Gegenſtande und Inhalte nichts Unterſchiedenes iſt; denn es iſt der Inhalt in ſich, die Dialektik, die er an ſich ſelbſt hat, welche ihn fortbewegt. Es iſt klar, daß keine Darſtellungen für wiſſenſchaftlich gelten können, welche nicht den Gang dieſer Methode gehen, und ihrem einfachen Rhythmus gemäß ſind; denn es iſt der Gang der Sache ſelbſt.“ Dieß iſt ſchon von Baader und ſpäter von denen anerkannt worden, welche, dieſe Methode Hegels befolgend, doch in ihren Reſultaten von ihm abweichen zu müſſen glaubten. Dieſe abſolute Methode aufgeſtellt zu haben, iſt alſo die weſentlichſte That Hegels in der Geſchichte der Philoſophie, obgleich er es dann ebenſo unternahm, aus derſelben das ganze Gebäude der Wiſſenſchaft aufzuführen. So hat Hegel, was wir gleich Anfangs als die Forderung der Zeit ausſprachen, die Philoſophie zur ſich ſelbſt begreifenden Wiſſenſchaft erhoben, und damit zum vollkommenen Bewußtſein über ſich ſelbſt gebracht.

Hieraus geht drittens für den Hegelſchen Standpunkt das Charakteriſtiſche hervor, daß die Wiſſenſchaft in ihm nicht mehr die geniale Erzeugung eines einzelnen Syſtems iſt, das ſich neben die anderen hinſtelle, und dieſelben durch ſeine Behauptungen ausſchlöſſe. Keine Philoſophie iſt ſo wenig individuell, ſo objectiv und allgemein, als Hegels; und darum iſt er eben die größte philoſophiſche Individualität ſeiner Zeit, weil er ſeine Zeit am reinſten und klarſten dargeſtellt hat, ohne im mindeſten von ſeiner Particularität etwas einfließen zu laſſen. Indem durch Hegel der ſpecu-

lative Gedanke ſelber von ſich beweiſt, daß ſeine Geſchichte zugleich das wahre Syſtem der Philoſophie enthält, nur wie dieſes in der Zeit auseinandergezerrt und in bunter Wirklichkeit zerſtreut iſt: ſo iſt das Princip Hegels, alle Principien, die in der ganzen Geſchichte der Philoſophie aufgeſtellt worden ſind, ungeachtet ihrer Entgegenſetzung, die er bannte, zu vereinigen, und die Wahrheit in dieſer abſoluten Identität zu ſehen. „Zu aller Zeit," ſagt er, „iſt nur Eine Philoſophie geweſen, deren gleichzeitige Differenzen die nothwendigen Seiten des Einen Prinzips ausmachen. Eine Philoſophie, die nicht die abſolute, mit dem Inhalt identiſche Form hat, muß vorübergehen, weil ihre Form nicht die wahre iſt. Die letzte Philoſophie, die alle Stufen in ſich faßt, iſt das Reſultat dieſer Entwickelung, und die Wahrheit in der höchſten Geſtalt, die ſich das Selbſtbewußtſein des Geiſtes über ſich giebt. Dieſe Reihe der geiſtigen Geſtaltungen der Philoſophie iſt das wahrhafte Geiſterreich, das einzige Geiſterreich, das es giebt: eine Reihe, die nicht eine Vielheit bleibt, ſondern eben im Selbſterkennen ſich zu Momenten des Einen gegenwärtigen Geiſtes macht. Dieſer lange Zug von Geiſtern ſind die einzelnen Pulſe, die er in ſeinem Leben verwendet; ſie ſind der Organismus unſerer Subſtanz. Dieß iſt nun der Standpunkt der jetzigen Zeit; und die Reihe der geiſtigen Geſtaltungen iſt für jetzt damit geſchloſſen." So hat Hegel den ganzen bisherigen Verlauf der Geſchichte der Philoſophie in ſich zuſammengefaßt.

Auf dieſe Weiſe ſcheint eigentlich nicht mehr von Geſchichte der Philoſophie die Rede ſein zu können. Wir hätten alſo mit Solger zu ſchließen, da mit ihm die Geſchichte der Philoſophie aufhörte; das noch Vorzutragende wäre alſo ſchon das Syſtem der Philoſophie ſelber. Aber zuvörderſt

iſt dieſe Auflöſung der Geſchichte in Hegel ſelbſt noch etwas Geſchichtliches, die That eines Individuums; und dieſe geſchichtliche Seite iſt es beſonders, die wir noch zu berühren haben. Wir haben an Hegel zu zeigen, wie die Geſchichte der Philoſophie ſich ſelbſt ins Syſtem erhebt, und ſeine Philoſophie alſo der Gipfel und Schlußſtein des Ganzen iſt. Zu dieſem Behufe haben wir vornehmlich zwei Punkte herauszuheben: erſtens wie Hegel aus der Entwickelungsgeſchichte der Philoſophie hervorgegangen iſt, und, namentlich an das Schellingſche Identitäts-Syſtem anknüpfend, ſeinen höheren Standpunkt errungen hat. Zweitens wollen wir beſonders an der Logik nachweiſen, inwiefern nun in dieſem höhern ihm eigenthümlichen Standpunkt die ganze Geſchichte der Philoſophie ſich abſpiegelt, und aus dem innern Brennpunkte der dialektiſchen Thätigkeit alle Principien der Philoſophie nicht in der Zufälligkeit hiſtoriſcher Entwikkelung, ſondern mit der Nothwendigkeit des denkenden Begriffs hervorgehen. Doch auch die Naturphiloſophie und die Philoſophie des Geiſtes wollen wir in ihren allgemeinſten Zügen darſtellen. Wie dann endlich aus dieſem ſcheinbaren Abſchluß der Geſchichte der Philoſophie ſich wieder neue Unterſchiede hervorthun konnten, ſoll die Geſchichte der Hegelſchen Schule zeigen, mit deren Darſtellung wir ſchließen werden.

Was nun zunächſt das Werden des Hegelſchen Standpunkts aus der Schellingſchen Identitätsphiloſophie betrifft, ſo iſt es in den vor der Phänomenologie des Geiſtes geſchriebenen Werken, deren hauptſächlichſte in dem erſten Bande der Hegelſchen Werke unter dem Titel „Philoſophiſche Abhandlungen“ zuſammengefaßt wurden, enthalten, namentlich in der „Differenz des Fichte'ſchen und Schel-

lingſchen Syſtems der Philoſophie," in dem Aufſatz: „Ueber das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt" u. ſ. f. Durch eine darſtellende Kritik reproducirt Hegel hier den ganzen Inhalt dieſes letzten Abſchnitts der Geſchichte der Philoſophie in ſeinem Innern wieder, weil derſelbe gleichſam der Mutterſchooß iſt, aus dem ſich ſeine eigene Philoſophie herausgewunden hat, die alſo in jenen Schriften ſchon im Keime, wenn gleich noch manchmal unter dem Gewande des Identitätsſyſtems, verborgen liegt. Hegel ſagt über den Begriff der Philoſophie: „Solche feſtgewordene Gegenſätze von Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur, Subjectivität und Objectivität aufzuheben, iſt das einzige Intereſſe der Vernunft. Dieſe abſolute Identität der Natur und des Ich, worin Beide gemeinſchaftlich verſenkt werden, iſt der abſolute Idealismus. Für den Standpunkt der Entzweiung iſt die abſolute Syntheſe ein Jenſeits, das ihren Beſtimmtheiten entgegengeſetzte Unbeſtimmte und Geſtaltloſe. Das Abſolute iſt die Nacht, und das Licht jünger als ſie, und der Unterſchied Beider, ſowie das Heraustreten des Lichts aus der Nacht, eine abſolute Differenz: das Nichts das Erſte, woraus alles Sein, alle Mannigfaltigkeit des Endlichen hervorgegangen iſt. Die Aufgabe der Philoſophie beſteht aber darin, dieſe Vorausſetzungen zu verneinen, das Sein in das Nichtſein als Werden, die Entzweiung in das Abſolute als deſſen Erſcheinung, das Endliche in das Unendliche als Leben zu ſetzen." So ſehr hier Hegel auch noch der Terminologie und poetiſchen Form nach von der Identitätsphiloſophie ausgeht, ſo tritt doch ſchon ein deutlicher Tadel derſelben hervor, indem das Abſolute ſelbſt, als bloß die Seite der abſtracten Identität darſtellend, zu einem Momente gegen den

Unterſchied herabgeſetzt, und beide Seiten in ihrer Trennung als das Unwahre geſetzt werden. Hegel knüpft alſo nur darum an das Abſolute der Identitätsphiloſophie an, um deſſen Abſtraction aufzuheben, und die Einheit des Abſoluten und ſeiner Erſcheinung erſt als das Wahre auszuſprechen, während Schelling von ſeinem Identitätsſyſtem aus nur die Abſtraction des Abſoluten immer weiter ausgebildet, und die abſolute Syntheſe endlich, als das potenz- und prädicatloſe Bild der Gottheit, eben vollkommen ins Jenſeits herausgeworfen hat.

Auch ergiebt ſich, wie Hegel nun Glauben und Vernunft vollkommen ausgleichen will: „Die Beziehung aufs Abſolute, in welcher nur die Entgegenſetzung im Bewußtſein iſt, hingegen über die Identität eine völlige Bewußtloſigkeit vorhanden iſt, heißt Glaube. Die unmittelbare Gewißheit des Glaubens, von der, als dem Letzten und Höchſten des Bewußtſeins, ſo viel geſprochen worden iſt, iſt nichts, als die Identität ſelbſt: die Vernunft, die ſich aber nicht erkennt, ſondern vom Bewußtſein der Entgegenſetzung begleitet iſt.“ Die Speculation iſt alſo bei Hegel nichts als die abſolute Durchdringung der durch die Reflexion erzeugten Gegenſätze und ihrer bewußtloſen Identität im Glauben. Der Glaube iſt ihm ſo ein nothwendiges Moment in der Erkentniß der Wahrheit, aber nicht inſofern man ihn iſolirt oder als das Höchſte behauptet, ſondern als das Zuſammenfaſſen der entwickelten Ausbreitung der Vernunft in eine einfache Einheit: „Die Methode erſcheint als eine Entwickelung der Vernunft ſelbſt, welche in der Emanation ihrer Erſcheinung, als Duplicität, ſich zu einer durch jene Duplicität bedingten Identität conſtruirt, aber dieſe relative Identität ſich wieder entgegenſetzt und dieſelbe ebenſo wieder er-

gänzt; ſo daß das Syſtem bis zur vollendeten objectiven Totalität fortgeht, ſie mit der entgegenſtehenden ſubjectiven zur unendlichen Weltanſchauung vereinigt, deren Expanſion ſich damit zugleich in die reichſte und einfachſte Identität contrahirt hat.“ An die Stelle des abſoluten Subjects in der Schellingſchen Glaubenslehre, welches aus jeder Objectivität ſiegreich in ſeine Subjectivität zurücktritt, hatte Hegel alſo das einfache Selbſtbewußtſein des wirklichen Subjects geſetzt, das, als bewußter Glaube, in allen Gegenſätzen die unentzweite Einheit ſich zu erhalten weiß, welche dadurch eine wahrhafte iſt, daß ſie mit der objectiven Entfaltung der Wahrheit Eins wird.

Ueber dieſe Unendlichkeit des wirklichen Subjects läßt ſich Hegel dann alſo aus: „An der Bruſt der allgemeinen Sittlichkeit getränkt geht das Subjective in den allgemeinen Geiſt über, der als Gott des Volkes angeſchaut und angebetet werden muß. Da die abſolute Idee an ſich ſelbſt abſolute Anſchauung iſt, ſo iſt mit ihrer Conſtruction unmittelbar auch die reinſte und freieſte Individualität beſtimmt, in welcher der Geiſt ſich ſelbſt vollkommen objectiv in ſeiner Geſtalt anſchaut, und, ganz ohne Rückkehr zu ſich aus der Anſchauung, die Anſchauung ſelbſt als ſich ſelbſt erkennt, und eben dadurch abſoluter Geiſt iſt. — Der Punkt, über den Manche nicht hinaus können, iſt (um es aufs Kürzeſte zu ſagen), die unbedingte Forderung, das Abſolute außer ſich zu haben, oder umgekehrt das Ich außer dem Abſoluten zu halten.“ Wahrlich es verlohnte ſich für Schelling nicht der Mühe, neuerdings ſich dieſe letzten Worte fälſchlich aneignen zu wollen, da er doch jetzt deren Sinn verläugnet, und über jenen von Hegel bezeichneten Punkt ſelber nicht mehr hinaus kann.

Nachdem Hegel auf dieſe Weiſe im Sinne des urſprünglichen Schellingſchen Syſtems weiter philoſophirt und innerhalb dieſes Herausſtrebens Gedanken aufgeſtellt hatte, die auf den Ideengang Schellings ſelbſt den größten Einfluß übten, indem ſie deſſen Theoſophie erzeugten, nahm Hegel in der Phänomenologie des Geiſtes ausdrücklich Abſchied vom Schellingſchen Standpunkt, indem er darin das Schellingſche Abſolute als die bloße Nacht erklärte, in welcher nichts zu unterſcheiden und alle Kühe ſchwarz ſeien. Griff er hiermit den Inhalt der Identitätsphiloſophie an, ſo wendete er ſich ebenſo gegen ihre Form, die als intellectuelle Anſchauung nur ein unmittelbares Erfaſſen dieſer unmittelbaren Identität ſei, und zu einem ſchematiſirenden Formalismus werde, wenn ſie wirklich Unterſchiede feſthalten wolle. Gegen alle dieſe Einſeitigkeiten ſollte nun die Phänomenologie eine Abhülfe gewähren. Dem philoſophiſchen Bewußtſein nämlich, wie es durch die intellectuelle Anſchauung Schellings die Wahrheit erfaßt, ſteht das natürliche Subject mit dem gemeinen Bewußtſein gegenüber. Bei Schelling war die kategoriſche Forderung an daſſelbe gemacht, ſeine ſinnliche Gewißheit aufzugeben und ſich blindlings in den Abgrund des Abſoluten hinunter zu ſtürzen. Sollte es aber doch auf ſeine Einſicht verzichten, ohne die Geneſis des Wiſſens ſelber in ſich vorzunehmen: ſo lag es nahe, ſtatt ſich dem immer willkürlich ſcheinenden Principe eines einzelnen Denkers anzuſchließen, ſich lieber dem feſten Anker eines allgemein anerkannten Glaubensſyſtems anzuvertrauen. So kam es, daß faſt die ganze Schellingſche Schule in eine neue Glaubensphiloſophie gerieth. Um dieß ferner zu verhüten, wollte Hegel das gemeine Bewußtſein nicht bloß ohne Urtheil und Recht abweiſen; ſondern nahm vielmehr

von ihm den Ausgangspunkt, um durch die eigene dialekti⸗ſche Fortbewegung und Auflöſung deſſelben, es zuletzt ſelbſt auf den Standpunkt des ſpeculativen Wiſſens zu erheben, der damit zu einem Bewieſenen wurde.

Dieſen Weg der Erhebung des ſinnlichen Bewußtſeins zum ſpeculativen Wiſſen beſchreibt Hegel nun ungefähr folgendermaßen; und er wendet dabei zum erſten Mal ſeine ſpeculative Methode auf eine umfaſſende Weiſe an, indem er ſie auf den ganzen Inhalt des gemeinen Bewußtſeins ausdehnt. Die ſinnliche Gewißheit, ſagt er, iſt dieſes einzelne Ich, welches dieſes einzelne Hier und dieſes einzelne Jetzt zum Gegenſtand hat. Da aber Jeder ein Ich, jedes Einzelne ein Hier und Jetzt iſt: ſo ſind Ich, Hier und Jetzt vielmehr Nichtdieſe, ſondern ganz Allgemeine. Ich ſage: Jetzt iſt Tag, jetzt iſt Nacht; hier iſt der Baum, hier iſt der Tiſch u. ſ. w. Wir ſprechen ſchlechthin nicht, wie wir es in der ſinnlichen Gewißheit meinen; denn wir meinen das Dieſe, ſprechen aber das Allgemeine. Da unſer Gegenſtand alſo in der That nichts Einzelnes, ſondern ein ganz Allgemeines iſt (denn in jedem einzelnen Hier, z. B. am Baume, unterſcheide ich wieder eine Menge Hier, die doch zur einer untrennbaren Einheit verbunden ſind), ſo erſcheint der Gegenſtand auf dieſe Weiſe als ein Ding mit vielen Eigenſchaften. Das Salz iſt hier weiß, und an demſelben Hier auch kubiſch geſtaltet, ſcharf u. ſ. w. Ungeachtet dieſer Mannigfaltigkeit iſt das Ding Eins. Nur für uns fallen an dem untrennbaren Eins jedes Punktes, wegen der Verſchiedenheit unſerer Sinne, dieſe Verſchiedenheiten heraus; und doch bleibt unſer Ich, ungeachtet der Mannigfaltigkeit ſeiner Empfindungen, Eines, gerade wie das Ding. Das Eine im Dinge aus

welchem die Vielheit ſeiner Eigenſchaften fließt, nennen wir die Kraft. Der Verſtand blickt ſo durch die Aeußerung dieſer Kraft, welche die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen iſt, ins Innere der Dinge.

Dieſes Innere iſt dem Verſtande wohl der Begriff, aber er kennt die Natur des Begriffs noch nicht. So ſchließt ſich ihm über der ſinnlichen Welt eine überſinnliche als die wahre auf, über dem verſchwindenden Dieſſeits das bleibende Jenſeits. Die überſinnliche Welt enthält aber den Unterſchied der Erſcheinung auch in ſich, aber als einfachen, allgemeinen Unterſchied; das iſt das Geſetz der Erſcheinung. Die überſinnliche Welt erſcheint daher als ein ruhiges Reich von Geſetzen, die, alle auf Ein allgemeines Geſetz bezogen, in der allgemeinen Attraction vereinigt ſind, als dem allgemeinen Begriffe des Geſetzes. Hier ſind die Unterſchiede des Geſetzes wieder ins abſolut Einfache zurückgenommen. So iſt die Kraft das Innere der Dinge als einfache Einheit, und die Unterſchiede fallen in das Geſetz. Die Kraft der Elektricität äußert ſich als der Gegenſatz der poſitiven und negativen Elektricität; dieß iſt das Geſetz der Elektricität. Da aber das Geſetz einfache Kraft iſt, ſo iſt der Unterſchied kein Unterſchied der Sache ſelbſt, und fällt nur in unſeren Verſtand. Die Bewegung der Kraft, als Wechſel von Unterſchieden, iſt im Verſtande; dieſe Bewegung heißt Erklären. Indem aber der Begriff als Begriff des Verſtandes daſſelbe iſt, was das Innere der Dinge, ſo wird dieſer Wechſel als Geſetz des Innern für ihn. Wegen der abſoluten Einfachheit des Innern ſind die Unterſchiedenen an ſich als Entgegengeſetzte das Entgegengeſetzte ihrer ſelbſt; ſie haben ihr Anderes an ihnen, und ſind Eine Einheit.

Dieſe einfache Unendlichkeit oder der abſolute Begriff iſt das einfache Weſen des Lebens, die Seele der Welt, das allgemeine Blut zu nennen, welches allgegenwärtig durch keinen Unterſchied getrübt und unterbrochen wird, das vielmehr ſelbſt alle Unterſchiede iſt ſo wie ihr Aufgehobenſein, alſo in ſich pulſirt, ohne ſich zu bewegen, in ſich erzittert ohne unruhig zu ſein. Dieſes ſich ſelbſt gleiche Weſen bezieht ſich nur auf ſich ſelbſt; das Beziehen auf ſich ſelbſt iſt vielmehr das Entzweien, oder eben jene Sichſelbſtgleichheit iſt innerer Unterſchied. Dieß Auffaſſen des Unterſchieds, wie er in Wahrheit iſt, oder das Auffaſſen der Unendlichkeit als ſolcher iſt für uns oder an ſich. Indem dem Bewußtſein dieſer Begriff der Unendlichkeit Gegenſtand iſt, ſo iſt es Bewußtſein des Unterſchiedes als eines ebenſoſehr Aufgehobenen; es iſt für ſich ſelbſt. Wir ſehen, daß im Innern der Erſcheinung der Verſtand in Wahrheit nicht etwas Anderes, als die Erſcheinung ſelbſt, aber nicht wie ſie als Spiel der Kräfte iſt, ſondern daſſelbe in ſeinen abſolut allgemeinen Momenten und deren Bewegung, und in der That nur ſich ſelbſt erfährt. Das Bewußtſein ſtellt ſich mit dem Ueberſinnlichen durch die Mitte der Erſcheinung zuſammengeſchloſſen dar, durch welche es in dieſen Hintergrund ſchaut. Die beiden Extreme, das eine des reinen Innern, das andere des in dieß reine Innere ſchauenden Innern, ſind nun zuſammengefallen, und wie ſie als Extreme, ſo iſt auch die Mitte, als etwas Anderes als ſie, verſchwunden. Dieſer Vorhang iſt alſo vor dem Innern weggezogen, und das Schauen des Innern in das Innere vorhanden.

Hegel hatte alſo in jenem gemeinen Bewußtſein den Kantiſchen Gegenſatz der Erſcheinung und des Dinges=

an=ſich vor Augen: und er hatte darin den Schaden, der dem ſpeculativen Wiſſen beigebracht worden, aufs Haar getroffen; denn Alle die, welche daſſelbe letztlich und bleibend in ihrem Geiſte feſtzuhalten unvermögend waren, namentlich alle Glaubensphiloſophen, Schelling an ihrer Spitze, ſind daher auch richtig in den Kantiſchen Dualismus von Sein und Denken, Innerem und Aeußerem wieder zurückgefallen. Durch die Ueberwindung dieſer Antinomien glaubt Hegel mit Recht den Standpunkt der Wiſſenſchaft als einen bewieſenen erreicht zu haben: Die Expoſition jenes Begriffs der Unendlichkeit gehört der Wiſſenſchaft. Der ſeiner ſelbſt in ſeinem Daſein gewiſſe Geiſt hat zum Elemente des Daſeins nichts Anderes, als das Wiſſen von ſich. Dieſer Begriff iſt das Wiſſen des Thuns des Selbſts in ſich als aller Weſenheit und alles Daſeins: das Wiſſen von dieſem Subjecte als der Subſtanz, und von der Subſtanz als dieſem Wiſſen ſeines Thuns. Was im Glauben Inhalt und Form des Vorſtellens eines Andern war, daſſelbe iſt hier eigenes Thun des Selbſts. Die Wahrheit hat an dem Begriffe allein das Element ihrer Exiſtenz. Dieſer ſich in Geiſtesgeſtalt wiſſende Geiſt oder das begreifende Wiſſen iſt die Wiſſenſchaft.

Das Syſtem der Wiſſenſchaft, als dieſer ſich durch ſich ſelbſt zu aller Wahrheit auslegende Gedanke, erſcheint als eine Dreiheit von Weltordnungen, wie ſich ſchon Proklus ausdrückte. Beſonders um die Natur der Methode in ihr helles Licht zu ſetzen, will ich dieſen kurzen Abriß des Syſtems geben. Das ſich in ſeiner Reinheit entfaltende Denken iſt erſtens die Wiſſenſchaft der Logik: ein Denken, das ſich weder verwirklicht hat, noch auch ſich wiſſender Gedanke iſt, ſondern nur gedacht wird

und in ſich bleibt. „Man kann ſich deßwegen ausdrücken, daß dieſer Inhalt die Darſtellung Gottes iſt, wie er in ſeinem ewigen Weſen vor der Erſchaffung der Natur und eines endlichen Geiſtes iſt.“ Da aber der göttliche Gedanke alle Wirklichkeit iſt, ſo muß er ſich auch ewig als ſolche ſetzen, indem er aus ſich ſelbſt hervorgeht. Das dem Gedanken entgegengeſetzte Andere, worin er ſich verliert und nur an ſich als das innere Weſen deſſelben bleibt, iſt zweitens die Natur, der Abfall des göttlichen Gedankens von ſich ſelbſt, die Verzerrung deſſelben in Raum und Zeit, deren Erſcheinungen ihrem an ſich ſeienden Weſen nicht entſprechen. Drittens kehrt der Gedanke aus dieſer Entfremdung in ſich ſelbſt zurück, hebt das Andersſein der Natur auf, und wird erſt dadurch wirklicher, ſich wiſſender Gedanke, oder Geiſt. Der logiſche Gedanke, der als ſolcher noch gar nicht exiſtirte, und in der Natur nur eine inadäquate Exiſtenz erlangte, hat hier eine ſeinem Begriffe angemeſſene Realität erhalten; erſt im Geiſte hat alſo die Darſtellung Gottes den höchſten Gipfel erreicht.

Dreizehnte Vorleſung.

Fortſetzung: Hegels Logik.

Fallen laſſend alle Vorausſetzungen des erſcheinenden Geiſtes und unmittelbar mit ſich ſelber beginnend, ſtellt die Logik das göttliche Denken dar, welches nach und nach alle in ihm eingeſchloſſenen Gegenſätze enthüllt, und ſie zuletzt, den Kreis ihrer Entwickelung ſchließend, in die höchſte Idee zuſammennimmt. Die Logik hat es nicht bloß mit dem ſubjectiven Denken, als einer Operation unſeres Geiſtes, zu thun, ſondern entwickelt die reinen Kategorien als die einfachen Weſenheiten des Univerſums, als die bewegenden Mächte der Welt; ſie exiſtiren nicht der Zeit nach vor der Natur und dem Geiſte, als ob die Schöpfung eine zeitliche wäre: werden aber in der Darſtellung der Wiſſenſchaft, wegen ihrer Priorität der Würde, als iſolirte gedacht. Dieſes Reich iſt die Wahrheit, wie ſie ohne Hülle an und für ſich ſelbſt iſt. Logik und Metaphyſik, Form und Inhalt ſind alſo in untrennbarer Einheit, weil die Methode eben die immanente Fortbewegung dieſer Principien ſelber iſt.

Wie Kant, Fichte, Schelling und Solger ſie andeuteten, ſo faßt Hegel nun die drei Momente der Methode in letzter Vollendung alſo auf, daß das erſte das verſtändige Denken ſei, wo, wie bei den Dogmatikern, von zwei Beſtimmungen entweder die eine oder die andere behauptet

wird. Die zweite logiſche Thätigkeit zeigt aber, wie ſolche Verſtandesbeſtimmungen ſich in dieſer ihrer Trennung nicht erhalten können, ſondern ſich durch ſich ſelbſt aufheben und in ihr Gegentheil umſchlagen; dieſe Thätigkeit iſt die negativ-vernünftige oder dialektiſche, auf die ſich der Kantiſche Kriticismus und der Skepticismus beſchränken. In dieſer negativen Mitte der Methode, welche der immanente Pulsſchlag ihres Lebens iſt, iſt aber das poſitive Reſultat eigentlich ſchon enthalten. Denn wenn jedes der Entgegengeſetzten in ſein Anderes übergeht, ſo ſind ſie Beide Eins; und dieſes Dritte, die höhere Einheit der Gegenſätze, iſt als das wahre Ergebniß der dialektiſchen Bewegung anzuerkennen. Dieſe dritte Thätigkeit iſt die poſitiv-vernünftige oder ſpeculative. Ihr Reſultat iſt aber nicht ein todtes Reſiduum, das nur im Dritten gegenwärtig iſt; ſondern die Wahrheit iſt die Bewegung dieſer Drei, welche Eins ſind, — das Product alſo nicht von ſeinem Werden und ſeiner Selbſtbewegung getrennt. In dem Augenblicke, wo die dialektiſche Bewegung die Gegenſätze aus der ewigen Schöpferkraft des Gedankens herausſetzt, führt ſie dieſelben auch zur erfüllten Einheit zurück. Schaffen und Richten ſind alſo nicht an Vergangenheit und Zukunft vertheilt, ſondern vereinen ſich im Momente der Gegenwart.

Mit dieſen drei Momenten iſt ein logiſches Ganzes vollendet, und es wird zu einer neuen Entwickelung fortgeſchritten, bis dieſe Selbſtbewegung den Kreislauf vollendet und die abſolute Idee ſich als alles Sein erfaßt hat. Weil erſt die vollendete Bewegung das Wahre iſt, ſo iſt der Anfang der Wiſſenſchaft das Schlechteſte, Unentwickeltſte. Die verſchiedenen Stufen ſind allmählige Enthüllungen des göttlichen Weſens, das erſt zuletzt in ſeiner ganzen Klarheit

offenbar wird. Da wir nichts als Anfang vorausſetzen dürfen, ſo müſſen wir mit dem Anfang anfangen. Im Anfang iſt die Sache; mehr wiſſen wir von ihr noch nicht, indem wir nur ihren Anfang wiſſen. Dieſes bloße Iſt müſſen wir durch Entwickelung aufheben, um zu einem neuen wahrhaftern Anfang zu gelangen, bis wir am Ende den abſoluten Anfang, das höchſte Princip der Dinge, erreichen; wo

— der Anfang und das Ende
Sich in Eins zuſammenſchlingt.

Da Hegel alle hiſtoriſchen Principien der Philoſophie in ſich vereinigt, ſo hat er auch mit dem Principe des Denkers begonnen, in welchen der Blitz des reinen Gedankens zuerſt eingeſchlagen iſt; das iſt Parmenides, der das reine Sein, mit abſolutem Ausſchluß ſeines Gegenſatzes, zum alleinigen Princip der Dinge macht.

Das reine Sein iſt aber nur das reine Denken, nichts Beſtimmtes, Aufweisbares, Wirkliches; es iſt das Beſtimmungsloſe, zu dem wir nur durch abſolute Negation jeder Beſtimmtheit kommen. Um das Sein zu denken, müſſen wir alſo von allen Dingen abſtrahiren, d. h. das Nichts derſelben denken; und ſo hat die Dialektik aus jenem Gegenſatz ſein Anderes entwickelt. Zeno hatte denſelben Gedanken als Parmenides, nur drückte er ihn negativ aus, indem er behauptete, daß das Wahre nur die Negation jedes beſtimmten Seins ſei. Aber das Nichts iſt doch auch, und zwar dieſelbe Abſtraction, welche das Sein iſt, derſelbe reine Gedanke, der nichts Beſtimmtes denkt. Sein und Nichts ſind alſo abſolut identiſch, und zugleich ſind ſie die ſchroffſten Gegenſätze, die es giebt; Beides kann nur dadurch vermittelt werden, daß ſie ſtets in einander umſchlagen.

Dieſen Uebergang von Sein und Nichts in einander nennen wir Werden, das ſtete Entſtehen und Ver-

gehen, den ewigen Fluß aller Dinge, der das Princip der Philoſophie Heraklits iſt: des erſten ſpeculativen Philoſophen, weil er zuerſt die Einheit Entgegengeſetzter behauptete. Wir können hier alſo „Land" rufen, wiewohl er beim Volk als der Dunkele verſchrieen iſt. Nur die erſte und die dritte Stufe, als die unaufgeſchloſſene oder die entwickelte Einheit, können Definitionen Gottes ſein, nicht die zweite, die den Gegenſatz enthält. So haben wir bei Parmenides die erſte Definition geſehen; und Heraklit fügt die zweite hinzu, indem er das Lebensprincip der Dinge als die pulſirende Unruhe des abſoluten Gedankens ausſprach.

Die Unruhe des Werdens iſt jedoch ein neuer Widerſpruch, da, wenn Sein und Nichts einmal in einander übergegangen ſind, ſie ſich nicht mehr als Entgegengeſetzte in einander ſtürzen können; ſie ruhen alſo thatenlos in ihrer Einheit aus. Das Product des Werdens iſt das Gewordene, die ruhige Einheit von Sein und Nichts. Ein Sein, das mit einer Negation verknüpft iſt, nennen wir ein endliches; die Negation, die es an ihm hat, iſt ſeine Grenze. Dieſe Grenze macht das Endliche erſt zu dem, was es iſt, zu einem Beſtimmten. Das Negative macht alſo erſt das Sein des Endlichen aus; und Spinoza hatte Recht zu ſagen, daß jede Beſtimmtheit eine Negation ſei. Ein ſolches beſtimmtes, begrenztes oder endliches Sein nennen wir nun ein Daſein: eigentlich ein Sein, was hier, und nicht dort iſt, aber ſo daß die Begrenzung des Seins nicht bloß den Raum betrifft. Das Negative oder die Grenze an jedem Daſein iſt aber ebenſo Sein; denn wegen der ruhigen Einheit von Sein und Nichtſein, zu der wir gelangt waren, iſt jedes Sein mit einem Nichtſein, aber auch jedes Nichtſein mit einem Sein verknüpft. Da-

mit das Daſein begrenzt ſei, muß die Grenze dieſes Daſeins ſein; dieſe ſeiende Grenze des Daſeins iſt das Andere, wie das beſtimmte Sein, dem das Andere gegenüber ſteht, Etwas genannt werden kann. Ebenſo iſt aber auch das Etwas das Andere jenes Andern, und dieſes damit gleichfalls ein Etwas, ein Sein mit einer Negation; Beide ſind Andere gegen einander. Die ſeiende Beſtimmtheit die in jedem Etwas enthalten iſt, nennen wir ſeine Qualität. Die Qualität des Andern, welche als nichtſeiende Grenze am Etwas iſt, iſt in dieſem, wie Ariſtoteles ſagt, nur der Beraubung nach vorhanden.

Wegen des ſteten Umſchlagens von Sein in Nichts und von Nichts in Sein ſteht die Qualität eines Dinges aber immer auf dem Sprunge, in Beraubung, und die Beraubung, in ſeiende Qualität überzugehen. Die Natur des Daſeins, ein Endliches zu ſein, offenbart ſich hiermit; es kann dem Proceſſe nicht entgehen, weil Sein und Nichts in ſeinem Innern auch in Gegenſatz verblieben ſind. Die Heiterkeit des Daſeins will zwar die Negation von ſich abhalten und ſpricht deſſen Beſtimmtheit als Realität aus. Aber gerade dadurch, daß es das Sein von ſeinem Nichtſein iſolirt, macht es daſſelbe zu einem einſeitigen, das dann ins Nichtſein umſchlägt, welches aber ſelbſt wieder ein Sein, — nur ein anderes, als das erſte, iſt. Das Daſein iſt ſo in die Veränderung geriſſen; und es iſt der Fluch des Daſeins, nicht aushalten zu können, ſondern ſeiner Auflöſung entgegen zu eilen.

> Denn Alles, was entſteht,
> Iſt werth, daß es zu Grunde geht.

Die Kategorien, die uns ſeit dem Gedanken des Werdens unter den Händen in reicher Fülle entſtanden, ſind

unfähig, Principe philoſophiſcher Syſteme zu werden, weil ſie, wie das Nichts, in die zweite Stufe eines logiſchen Ganzen fallen, wo die Verhältniſſe des Gegenſatzes, der Endlichkeit, als ſolche eintreten, während eine Philoſophie doch das oberſte Princip der Dinge aufſtellen will. Nur durch eine höhere Auffaſſung dieſer Kategorien der Endlichkeit werden ſie fähig, philoſophiſchen Syſtemen zu Grunde gelegt zu werden. Wenn wir alſo die Grenze nicht als das Beſtimmte, ſondern als das Beſtimmende, als das ſich ſelbſt beſtimmende Princip der Dinge auffaſſen, wie es die Alten thun, wenn ſie es als *ὅρος, πέρας* u. ſ. w. ausſprechen: ſo müſſen wir es als ein Hauptprincip in den Philoſophien des Pythagoras, Plato und Proklus anerkennen, wiewohl namentlich die beiden Letzteren ſich noch höherer Kategorien bedient haben.

Auf die Spitze der Endlichkeit angelangt, iſt die Veränderung aber zugleich der Punkt, wo ſie culminirt, und ein Höheres durch ſich hindurch ſcheinen läßt. Die Veränderung iſt nämlich in raſtloſer Thätigkeit und Unruhe begriffen. Denn da jedes Etwas das Nichts ſeiner ſelbſt als ein ſein Könnendes an ſich hat, ſo iſt es in ſteter Veränderung begriffen; es wird jeden Augenblick ein Anderes. Dieſes Andere, als ſelbſt ein Etwas, wird ebenſo wieder zu einem Andern; und ſo geht das Endliche von einer Beſtimmtheit zur andern ins Unendliche weiter. Die Beſtimmung des Endlichen iſt alſo die Unendlichkeit: alle Qualitäten, die bloß der Beraubung nach in ihm enthalten ſind, als ſeine realen Beſchaffenheiten zu ſetzen. Aber die jedesmalige Beſchaffenheit eines Dinges entſpricht ſeiner Beſtimmung nie, weil dieſe die Unendlichkeit der Qualitäten iſt, in der Realität aber Eine Beſchaffenheit die andere ausſchließt. Nur

durch ſteteſ Uebergehen von einer Beſchaffenheit zur andern kann das Endliche alſo die Unendlichkeit zu erreichen hoffen. Dieſer Progreß ins Unendliche iſt nun, wie wir geſehen haben, die Grund-Kategorie der Kantiſchen und Fichte'ſchen Philoſophie. Doch läßt ſich in ihm die Beſtimmung des Endlichen nicht erreichen, weil er nur der gedankenloſe Wechſel zwiſchen Endlichem und Unendlichem, Beſchaffenheit und Beſtimmung iſt, der darum ſich widerſpricht, weil beide Gedanken nicht zuſammengebracht werden, ſondern zwiſchen beiden nur hin und her gegangen wird.

Es war ſchon viel werth, daß der Gedanke des Unendlichen neben dem des Endlichen hervortauchen konnte. Die Dialektik hat nun dieſe beiden Gedanken auf einander zu beziehen, und mit einander zu vermitteln, um zum höhern Dritten zu kommen, das ihre Einheit iſt. Die Beſtimmung, welche nicht realiſirt iſt, da ſie in jeder Realiſirung ſich nur in eine neue Beſchaffenheit verliert, iſt nun die ſchlechte Unendlichkeit, die immer nur im Endlichen bleibt. Sie ſoll alſo immer nur ſein, während die Beſchaffenheit, als die exiſtirende Grenze, immer nur nicht ſein ſoll, alſo eine aufzuhebende Schranke iſt. Die Kantiſche Moral dreht ſich um das Sollen, die Fichte'ſche Wiſſenſchaftslehre um die Schranke, die Beide unüberwindlich bleiben; und doch lag es ſo nah, zur wahren Unendlichkeit durchzudringen. Denn da die Beſchaffenheit, als eine Schranke für die Realiſirung des Sollens, eben ſtets aufgehoben wird, um zu einer neuen Schranke fortzugehen u. ſ. f. ins Unendliche, ſo iſt dieſe Negation der Beſtimmung ſtets negirt. Der unendliche Progreß iſt alſo in jedem Punkte nur die abſolute Affirmation der Beſtimmung; denn durch jede Aufhebung einer Schranke wird ſtets das Unbeſchränkte

geſetzt. Daß ſich die Schranke dann auch immer wieder erzeugt, hindert die Realität der Beſtimmung keineswegs; ſondern fördert ſie vielmehr, da jede Schranke auch ein Moment der unendlichen Beſtimmung iſt. In der Schranke ſelbſt zeigt ſich alſo, wegen dieſes ihres doppelten Charakters, das Unbeſchränkte gegenwärtig. Das wahrhaft Unbegrenzte iſt das abſolut Affirmative, das uns durch Negation der Negation entſteht. Das Unendliche, als ſelbſt dieſe Negation der Negation, hebt jede Schranke als Schranke auf, um ſich ſelbſt in dem ganzen Kreiſe der Endlichkeiten als das allein Seiende zu ſetzen; und ſo haben wir die Kategorie des ſich ſelbſt beſtimmenden Unendlichen, das in der Totalität der Beſtimmtheiten bei ſich ſelbſt bleibt.

Dieſes Unendliche, das nicht jenſeits des Endlichen iſt, ſondern in allem Daſein ſich als das Seiende erhält, iſt das Fürſichſein: nicht wieder das reine Sein des Anfangs, ſondern das mit dem ganzen Reichthum des Daſeins erfüllte Sein, den es aber auch wieder in Eine untrennbare Einheit zurücknimmt. Das Unendliche iſt alſo das Eins, in welchem alle Mannigfaltigkeit zerbrochen iſt; — der Standpunkt des Xenophanes, indem er ſagt, Gott ſei das Eine. Das Daſein iſt nun nicht mehr das Reale, ſondern in die Idealität des Einen zurückgenommen, wie Leibnitz jedes Weſen eine einfache Monade nannte, in welcher die Totalität der Welt, aber nur als eine vorgeſtellte oder ideelle, enthalten ſei. Damit aber das Eine alles Andersſein in die Idealität zurücknehmen könne, muß dieſes auch ſein; weil jedoch das Eine am Andern nicht mehr ein Andersſein hat, ſondern eine aufgehobene Schranke, ſo iſt das Andere des Einen ſelbſt ein Eins. Alle ſind Eins gegen einander; und das iſt der Gedanke des Vielen, den

die Atomiſtiker, Leucipp, Demokrit und Epikur, für die Natur, Rouſſeau für den Staat zum abſoluten Princip gemacht haben. Weil die unendliche Vielheit aber in jedem Punkte Eins iſt, ſo ſind die Vielen in Eine Einheit zuſammengefaßt, welche die Allheit iſt.

Dieſes Zuſammenfaſſen der vielen Eins in die Allheit iſt aber zugleich ihr abſolutes Außereinanderfallen. Denn indem Jedes Eins iſt, die ganze Unendlichkeit in ſeinem Sein eingeſchloſſen hat, ſo idealiſirt es alle anderen; jedes iſt für ſich abſolut ſelbſtſtändig, und ſo ſind ſie alle, wie Eine Einheit, ſo auch abſolut einander äußerlich. Der Gedanke dieſes Widerſpruchs iſt die Quantität, die, wenn auf die Einheit aller Vielen reflectirt wird, Continuität, wenn auf ihre gegenſeitige Begrenzung, Discretion heißt. Die Grenze iſt hier immer ſchon eine aufgehobene, weil jedes Eins daſſelbe als das andere iſt. In der Quantität giebt es alſo keine abſolute Grenze, ſondern über jedes beſtimmte Quantum kann hinausgegangen werden. An jedem Continuirlichen kann eine Grenze geſetzt werden, und ſo die Theilung ins Unendlich-Kleine hineingehen: jedes Discrete über ſich hinaus continuirt werden, und ſo ins Unendlich-Große hinausgehen. Der Progreß der ſchlechten Unendlichkeit iſt der Quantität immanent, nicht mehr wie bei der Qualität durch deren Negation zu bewerkſtelligen. Die Quantität iſt alſo gleichgültig gegen ihre Veränderung; und die veränderte Quantität führt keine veränderte Qualität mit ſich.

Allein da das Hinausgehen über die Grenze oder die Gleichgültigkeit gegen dieſelbe eben die der Quantität immanente Beſtimmung iſt, ſo iſt die Quantität in dieſem Aeußerlich-Beſtimmtſein an und für ſich beſtimmt. An jedem Punkte der Progreſſion des Vielen kann inne gehalten, jede

Summe zu einer Einheit zuſammengefaßt werden, und ſich ſo als ein Einfaches darſtellen. Dieſe Einfachheit iſt die Wiederherſtellung der Idealität in der Quantität, des Anundfürſichſeins in dieſer äußerlichen Beſtimmtheit. Die Größe iſt ſo einerſeits extenſiv, andererſeits intenſiv. Was nur eine äußerliche Menge gegen einander gleichgültiger Einer zu ſein ſcheint, iſt auch eine einfache Beſtimmtheit, welche ſich qualitativ von einer andern Summe Einer unterſcheidet. Eine ſolche intenſive Größe iſt der Grad. Zwanzig Grad Wärme ſind ein ganz einfaches Gefühl, welches ſich qualitativ von größern oder geringern Wärmegraden unterſcheidet; und doch beruht es rein auf einem quantitativen Fortſchritt, wie es an der Ausdehnung der Queckſilberſäule auch die Natur einer extenſiven Größe nicht verliert. Der Grad iſt alſo ein qualitatives Sein, was aber durchaus ſeinen Grund in der quantitativen Beſtimmtheit hat. Die Quantität erſcheint hier als das Setzende der Qualität.

In Wahrheit aber iſt die Quantität die Aeußerlichkeit des Seins, die nicht an und für ſich beſtimmt iſt; und inſofern ſie dieß dennoch wird, iſt die Qualität, die ſich an dieſelbe knüpft und in dieſelbe legt, das Begründende derſelben. Ein ſolches an und für ſich beſtimmtes Sein, das ſich in der Gleichgültigkeit der Quantität nicht verliert, ſondern dieſelbe vielmehr zum Ausdruck ſeiner immanenten Beſtimmtheit macht, iſt das Maß. Eine gewiſſe Quantität iſt an eine gewiſſe Qualität gebunden, und darf nicht weiter über ſich hinausgehen, wenn ſie zum Ausdruck dieſer Qualität dienen ſoll. Doch kann ſie, da ſie noch Quantität bleibt, die Gleichgültigkeit der Grenze, die ihr inwohnt, auch nicht ganz verläugnen. Der ausgewachſene Menſch iſt in der

Regel fünf bis ſechs Fuß hoch; ſeine Größe kann nun etwas mehr oder weniger betragen, er bleibt immer ein Menſch. Doch iſt nur eine gewiſſe Breite des Spielraums erlaubt, innerhalb deſſen die Quantität ſich ergehen kann, ohne der Qualität zu ſchaden. Wird dieſe Grenze aber überſchritten, ſo ſchlägt die Qualität in eine andere um. Iſt alſo einerſeits im Maße die Qualität zwar das Begründende der Quantität, der ſie jedoch eine gewiſſe Freiheit zugeſteht: ſo überflügelt andererſeits die zu ſehr veränderte Quantität wieder die Qualität, indem ſie ſelbſt eine andere begründet. So ſind Qualität und Quantität in ſtetem Uebergehen begriffen, da ſie ſich wechſelsweiſe zum Erzeugten und zum Erzeugenden machen. Waſſer auf 80° erwärmt giebt Dämpfe, auf 0° zurückgefallen wird es Eis; — ein qualitativer Unterſchied. Dieſes Umſchlagen der Quantität und Qualität in einander haben die Megariker ſehr gut, durch Aufſtellung ihres σωρείτης und ihres φαλακρός, eingeſehen; und aufs Moraliſche hat Ariſtoteles die Kategorie des Maßes angewendet, indem er ſagte, die Tugend ſei die richtige Mitte zwiſchen zwei laſterhaften Extremen eines Triebes.

Durch das Vergehen und Entſtehen von Qualitäten vermittelſt quantitativer Veränderung haben wir die Gleichgültigkeit alles an und für ſich beſtimmten Seins, wie vorhin der bloßen Quantität. Aller Unterſchied der Qualitäten iſt eine ebenſo aufgehobene Grenze, wie die Vielen in der Quantität keine Grenzen gegen einander hatten. Alle Mannigfaltigkeit des Seins iſt alſo in eine abſolute Indifferenz zurückgegangen. Alles iſt Eine Einheit, welche ſich in Qualitäten und Eigenſchaften vervielfältigt, ohne ſich ſelbſt damit in den Unterſchied zu verlieren. Die Grenze iſt alſo für dieſes Eine eine gleichgültige; und daher hat Schelling

in ſeinem urſprünglichen Syſteme die qualitative Indifferenz aller Dinge zum Princip gemacht. Wenn aber eine Differenz in den einzelnen Dingen Statt finde, ſagte er, ſo könne ſie nur eine quantitative ſein.

Dieſes indifferente Sein, welches, als das in aller Aeußerlichkeit des Daſeins an und für ſich beſtimmte, ſich ſelbſt in ſeiner Einheit erhält, iſt das Weſen, welches, als die vollendete Idealität des Fürſichſeins, ſich in der unendlichen Mannigfaltigkeit des Scheins nicht verliert, ſondern in dieſem ſeinem Andern vielmehr erſt zur Weſenhaftigkeit gelangt; ſein Außerſichgehen iſt ſein Beiſichankommen. Die ganze Fülle des Seins erweiſt ſich als ein Scheinen des Weſens in ſich ſelbſt. Der *νοῦς* des Anaxagoras iſt dieß reine Weſen, welches im Scheine des Andersſeins ſich nicht aufgiebt, während ſeine Homöomerien ſelbſt dieſer bunte Schein der unendlichen Mannigfaltigkeiten ſind, in denen ſich das einfache Weſen jedes Dinges darſtellt. Das Gebiet des Scheins aber für ſich zum ganzen Umfang des Weſens zu machen, iſt der Standpunkt der Sophiſten.

Das Weſen, als das in aller Mannigfaltigkeit des Scheins ſich ſelbſt gleich Bleibende, iſt die Identität aller Dinge: aber nicht in dem trivialen Sinne, daß alle Dinge mit ſich ſelbſt-identiſch ſind, wie das Grund-Princip des Verſtandes, der Satz des Widerſpruchs, es behauptet; ſondern im ſpeculativen Sinne, daß alle Dinge unter einander identiſch ſind. So iſt die Identität eine Identität der Identität und Nicht-Identität; und in dieſem Sinne hatte Schelling ſein Identitätsſyſtem aufgeſtellt.

Weil die Identität des Weſens die nicht identiſche Mannigfaltigkeit des Scheins in ſich ſchließt, ſo trägt es den Unterſchied in ſich ſelbſt, aber nicht als eine fremde,

von Außen darin geſetzte Beſtimmtheit; ſondern das Weſen iſt das ſich in ſich ſelbſt Unterſcheidende. Dadurch daß die ganze Mannigfaltigkeit der Unterſchiede in der Einfachheit des Weſens ſteckt, iſt es ſelbſt der *Widerſpruch*, der es treibt, dieſe Unterſchiede aus ſich herauszuſetzen. Das Weſen, als dieſe Thätigkeit, die Unterſchiede ſtets aus ſich zu entwickeln, iſt der *Grund*. Dieſe Kategorie haben *Philo*, die *Neuplatoniker*, die *Gnoſtiker* und die *Cabbala*, kurz das *Emanationsſyſtem* zum Princip der Philoſophie gemacht. Als Totalität des Weſens hat der Grund die Momente deſſelben in ſich vereint. Nach der Seite der reinen Identität mit ſich, erſcheint er als *Grundlage* oder *Materie*: nach der Seite des Unterſchiedes, als *Form*; und das ſind die beiden erſten Urſachen unter den vieren, welche *Ariſtoteles* für die erſten Principien der Dinge angiebt. Form und Materie ſind aber Abſtractionen, die nur in ihrer Einheit Wahrheit haben. Die formirte Materie und die materialiſirte Form iſt der *Inhalt*; das gegen die Formbeziehung des Grundes und des Begründeten Gleichgültige, und unter beiden Formen ſich gleich Bleibende.

Da das Begründete denſelben Inhalt hat als der *Grund*, ſo iſt das Weſen damit vollſtändig in die *Erſcheinung* getreten. Weil die Erſcheinung aber den ganzen Inhalt des Weſens in ſich ſelbſt findet, ſo vergißt ſie, daß ſie von einem Grunde hergekommen, und ſtellt ſich in ihrer Totalität als unmittelbares Sein wieder her. Dieſe zum unmittelbaren Sein gewordene Erſcheinung iſt die *Exiſtenz*, welche, den Grund ihres Seins in ſich ſelber habend, *Ding* genannt wird. Die Mannigfaltigkeit der Formen, welche aus dieſem Grunde hervorgehen, ſind die *Eigenſchaften*.

Da aber ohne die Eigenſchaften das Ding vielmehr zur leeren Dingheit wird, ſo ſind umgekehrt auch die Eigenſchaften die Gründe des Dinges. Eine ſolche Reihe von Gründen, die ſo in ihrer zuſammengefaßten Totalität erſt die Exiſtenz des Dinges hervorbringen, nennt man ſeine Bedingungen. Iſt die Totalität der Bedingungen da, ſo tritt die Sache in die Exiſtenz. Erſcheint ſo die Sache zunächſt auch als das Bedingte, und die mannigfaltigen Seiten derſelben als das Bedingende: ſo ſind dieſe doch vielmehr die Vorausſetzungen, welche die ſchon an ſich vorhandene Sache ſich macht, um aus dieſem Kreiſe ihrer Bedingungen eben nur mit ſich ſelbſt zuſammenzugehen, und das Weſentliche, was ſie iſt, nun auch in der Erſcheinung zu ſetzen. Eine ſolche Sache iſt alſo vielmehr das Bedingende ihrer Bedingungen, mithin das ſich ſelbſt Bedingende, oder das Unbedingte; und das iſt eine vielfach in der Kantiſchen und Jacobi'ſchen Philoſophie gebrauchte Kategorie, wenn ſie auch deren tiefere Bedeutung nicht zu faſſen vermochten, indem ſie das Bedingte nicht als ein im Unbedingten aufgehobenes Moment darzuſtellen wußten.

Das Weſen, was ſo durch die Erſcheinung hindurchbricht, und ſich als das überſinnliche Subſtrat derſelben kund giebt, hat Kant das Ding=an=ſich genannt; — eine einſeitige Kategorie, weil ſie in die leere Identität des Weſens zurückfällt, die jenſeits der Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen ſtehen bleibt. In Wahrheit aber iſt das Weſen, als die ſich ſelbſt in die Exiſtenz ſetzende Sache, das ſich in ſeinen beiden Formen als Weſen und Erſcheinung gleich Bleibende. Das Weſen iſt alſo ein Verhältniß Zweier, die ſich als Weſen und Erſcheinung von einander unterſcheiden, und deren Jedes ſelbſt die Totalität des Weſens

und der Erſcheinung iſt, nur von zwei verſchiedene Seiten angeſehen. So haben wir das Verhältniß des Ganzen und der Theile, von denen jenes nur die Totalität der Theile, dieſe ebenſo nur das Ganze ſind. Das Ganze und die Theile ſind die eigentliche Kategorie des Pantheismus, und daher unſere Philoſophie, die dieſe Kategorie keinesweges für die letzte hält, weit davon entfernt, Pantheismus zu ſein. Die Theile bilden erſt durch ihre Zuſammenfaſſung das Ganze, und das Ganze erzeugt ſich die Theile; ſo liegen beide Seiten nicht ruhig nebeneinander, ſondern die Beziehung des Grundes iſt darin wiederhergeſtellt. Das Ganze, als das Setzende der Theile der Erſcheinung, iſt die Kraft: die Erſcheinung, als die vollſtändige Manifeſtation der Kraft, deren Aeußerung. Da ſich die Größe der Kraft nur an der Aeußerung ergiebt, ſo ſind Inneres und Aeußeres identiſch, und die zwei Totalitäten des Weſens Eine weſentliche Exiſtenz geworden:

> Der Schein, was wär' er, dem das Weſen fehlte?
> Das Weſen wär' es, wenn es nicht erſchiene?

Dieſe vollendete Identität des Weſens und der Erſcheinung iſt die Wirklichkeit, der Standpunkt der Philoſophie des Ariſtoteles. Die Wirklichkeit hat, als Totalität, die Momente des Innern und des Aeußern an ihr ſelbſt. Die Innerlichkeit der Wirklichkeit iſt ihre Möglichkeit, als die Kraft, den ganzen Reichthum der Wirklichkeit aus ſich zu erzeugen. Eine ſolche Möglichkeit iſt die reale, der die Thätigkeit des Ueberſetzens des Innern ins Aeußere immanent iſt. Die Formen der Dinge, ſagt Ariſtoteles, ſind die der Materie immanente Urſache; und ſo faßt Ariſtoteles dieſelben als wirkende Urſache, welche das dritte ſeiner Principien bildet. Da bei Plato dieſe wirkende Urſache fehlt,

ſo erſcheinen ſeine Ideen mehr nur in Form der ruhenden Möglichkeit.

Indem nun die Wirklichkeit das in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Erſcheinung ſich offenbarende Weſen iſt, ſo wird jede Seite der Erſcheinung von dieſer Wirklichkeit durchdrungen; zugleich haben ſie den Schein ſelbſtſtändiger Exiſtenzen noch nicht verloren. Wie die ganze Wirklichkeit aber ihre eigene Möglichkeit in ſich enthält, ſo erſcheint, wenn ich Eine Seite dieſer Wirklichkeit herausreiße, die Totalität der übrigen Seiten als die Möglichkeit jener erſten. Jede Seite hat alſo ihre Möglichkeit nicht in ſich, ſondern in einer andern: dieſe wieder in einer andern, u. ſ. f. ins Unendliche. Eine Exiſtenz, welche ihre Möglichkeit in einer andern hat, iſt eine nur mögliche, weil ihr, um zu ſein, das Sein der andern nöthig iſt. Iſt nun das, was die Möglichkeit einer andern Exiſtenz iſt, ſo iſt auch dieſe Exiſtenz; eine ſolche Exiſtenz nennen wir eine zufällige. Da aber alle zufälligen Exiſtenzen gegenſeitig in einander gegründet ſind, ſo iſt es eine und dieſelbe Wirklichkeit, welche in dem Scheine dieſer Mannigfaltigkeit ſich nur ſelbſt als die weſentliche Exiſtenz manifeſtirt; und das iſt die Nothwendigkeit, das innere verborgene Band ſcheinbar Selbſtſtändiger. Die Stoiker haben dieſe Kategorie am meiſten ausgebildet.

Das Nothwendige verliert ſich jedoch nicht im Zufälligen, weil dieſes den falſchen Schein der Selbſtſtändigkeit, den es hat, ſelber aufhebt, und eben das iſt, was nicht in ſich, ſondern in einem Andern gegründet iſt. Das Zufällige, was ſo in dem Nothwendigen wurzelt, nennen wir die Accidenzen; das Nothwendige aber, aus dem alle Accidenzen hervortreten und in das ſie wieder zurückkehren,

iſt die Subſtanz. Carteſius und beſonders Spinoza haben dieſe Definition Gottes an die Spitze ihrer Syſteme geſtellt, und damit den erſten Fortſchritt ſeit Ariſtoteles gethan, indem in der Zwiſchenzeit kein neues Princip hervorgetreten iſt. Da die Totalität der Accidenzen die Subſtanz ſelber iſt, ſo ſind die Accidenzen ſelber zur Subſtanz geworden. Indem Subſtanz und Accidenz ſich nun wie Thätigkeit und Leiden zu einander verhalten, ſo haben wir jetzt eine thätige Subſtanz, die Urſache, und eine leidende, die Wirkung. Die Urſache des Univerſums hat denſelben Inhalt, als dieſes; die Totalität der Wirkungen iſt alſo der Urſache gleich. Gott iſt alſo die Urſache ſeiner ſelbſt; und dieß iſt die zweite Definition deſſelben im Syſteme Spinoza's. Indem jede Accidenz aber zu einer Urſache gemacht wird, ſo hat ſie ihre Wirkung in einer andern Accidenz; dieſe hat wieder eine neue Wirkung u. ſ. w. ins Unendliche. Ebenſo hat jede Urſache eine neue Urſache, und auch hier geht der Progreß ins Unendliche fort. Wie die zufälligen Dinge eine endloſe Reihe bilden, ſo muß auch dieſe äußerliche Nothwendigkeit der endlichen Urſachen und Wirkungen, die eben ſelbſt nur eine Zufälligkeit iſt, in den unendlichen Progreß auslaufen. Doch iſt ſelbſt in dieſem ganz endlichen Verhältniſſe jede Urſache auch Wirkung, jede Wirkung auch Urſache; und indem ſie dieß nun nicht bloß nach verſchiedenen Richtungen hin ſind, ſondern Jedes gegen jedes Andere als Urſache und Wirkung erſcheint, ſo haben wir die Kategorie der Wechſelwirkung, welche dem Franzöſiſchen Materialismus zu Grunde liegt.

In dieſer Kette der Wechſelwirkung und gegenſeitigen Abhängigkeit aller Dinge von einander verſchwindet ihre Selbſtſtändigkeit, und damit die Vielheit der Subſtanzen.

Alles iſt nur Eine Subſtanz, die in Wechſelwirkung mit ſich ſelbſt iſt: das Abſolute, von dem alle Dinge nur eine Art und Weiſe der Exiſtenz ſind, und das ſich in ihnen als die unendliche Subſtanz erhält. Dieſe vollendetſte Kategorie des Weſens iſt von Spinoza, beſonders aber von Schelling zu Grunde gelegt worden.

Das ſich in allem Sein vollkommen durchſichtig gewordene Weſen iſt der Begriff, worin die Innerlichkeit des Weſens ebenſo alles wahrhaft Seiende iſt. Der Begriff iſt das innere Weſen der Dinge; und ſie ſind nur, was ſie in ihrem innerſten Begriffe darſtellen. Dieſer Begriff, als das in allem Unterſchiede des Seins ſich gleich bleibende Weſen, iſt das Allgemeine. Das Allgemeine, inſofern es ſich in ſich ſelbſt und aus ſich ſelbſt in ſeine Unterſchiede auseinandergelegt hat, iſt das Beſondere, das damit eben ein beſtimmtes Allgemeines iſt und ſich wie die Art zur Gattung verhält. Erſt im Einzelnen aber iſt das Allgemeine vollkommen realiſirt, und mit dem Beſondern verbunden. Das Einzelne enthält das Allgemeine in einer Beſonderheit; das Einzelne iſt alſo das Reichſte. Das Allgemeine iſt aber nur dadurch das wahrhaft Allgemeine, daß es nicht außer den Einzelnen exiſtirt, weil es ſonſt ſelbſt zu einem Beſchränkten, oder Abſtracten würde. Das Allgemeine iſt alſo der in jedem Einzelnen durchbrechende Proceß des Begriffs, der, indem er in jedem Einzelnen zur Realiſirung kommt, die Unangemeſſenheit aufhebt, welche das Einzelne hat, und es entweder auf poſitive Weiſe oder durch Negation deſſelben dem Allgemeinen gemäß macht. Malebranche faßte Gott als den abſolut allgemeinen Weltbegriff, in dem alle Beſonderheit und Einzelnheit eingeſchloſſen ſei. Plato's Ideen ſind die beſonderen Allgemeinheiten, als die ruhenden Weſenheiten der Dinge.

Wenn im Chriſtenthum Gott als Perſon aufgefaßt iſt, ſo liegt darin, daß nicht die abſtracte Allgemeinheit als das Göttliche behauptet werden kann, ebenſowenig aber eine eingebildete Einzelnheit, die nur den Sinn einer jenſeitigen Exiſtenz hätte. Sondern das Allgemeine, das ſich beſondert, und in der wirklichen Einzelnheit dieſelbe zu ſich erhebt, indem ſie zu derſelben herabſteigt, iſt die wahre Dreieinigkeit des Chriſtenthums, worin die drei Momente des göttlichen Weſens dennoch nur Eine Natur ausmachen.

Wie das Einzelne einerſeits die Verwirklichung des Allgemeinen iſt, ſo iſt es auch dem Allgemeinen nicht angemeſſen, da es durch Negation ſeiner unmittelbaren Einzelnheit erſt dem Begriffe angemeſſen werden muß. Das Einzelne iſt ſo auf das Allgemeine als eine ihm unangemeſſene Exiſtenz bezogen; oder vielmehr es iſt der Begriff ſelbſt, der ſich ſo in dieſe zwei Seiten auseinanderlegt, — die urſprüngliche Theilung des Begriffs im Urtheil. Weder das Allgemeine jenſeits des Einzelnen, noch das Einzelne außerhalb des Allgemeinen exiſtirt wahrhaft. Subject und Prädicat ſind Beides Abſtractionen: nur das Band zwiſchen dieſen beiden Seiten, die logiſche Copula, iſt das wahrhaft Seiende; und ſo hat Schelling ſie zu einer Grund-Kategorie ſeiner ſpätern Theoſophie gemacht.

Indem die logiſche Copula das Allgemeine mit dem Einzelnen verknüpft, ſo iſt ſie die Beſonderheit; und wir haben deßhalb die drei Momente des Begriffs, die zu ſelbſtſtändigen Gliedern geworden, und im Schluſſe in nothwendige Verknüpfung geſetzt ſind. Wie das Urtheil, ſo iſt auch der Schluß eine Kategorie der Dinge. Während ſich aber im Urtheil die Endlichkeit der Dinge offenbart, ſo zeigt ſich im Schluß ihre Vernünftigkeit und Ewigkeit. Alle

Dinge ſind Allgemeines, Beſonderes und Einzelnes, die in Eine Einheit zuſammengeſchloſſen werden. Die philoſophiſche Methode, wonach drei Glieder zu Einer Totalität zuſammengefaßt werden, zeigt ſich hier vollſtändig.

Zugleich ſind dieſe Drei auch nicht bloße Momente des Begriffs, ſondern jedes Glied iſt durch ſein Zuſammengeſchloſſenſein mit dem andern ſelbſt der ganze Begriff, d. h. ſelbſt die Totalität der drei Momente geworden; jedes iſt alſo, als Einheit der Allgemeinheit und Beſonderheit, die Einzelnheit. Dieſes Verhältniß der Einzelnheit zur Einzelnheit, deren jede, als der totale Begriff, abſolut ſelbſtſtändig und unabhängig gegen jede andere Einzelnheit erſcheint, iſt die Objectivität, während wir bisher die Subjectivität des Begriffs betrachtet haben. Das äußerliche Verhältniß der Einzelnheiten zu einander, wo jeder Eindruck der ſich dem Ganzen mittheilt, nur von Außen kommt, iſt der Mechanismus; — ein Standpunkt, auf dem die Carteſianiſche Philoſophie ſteht. Im Mechanismus herrſcht die Gewalt; wenn aber jedes Object der ganze Begriff iſt, wie in der Leibnitziſchen Monadologie jedes Individuum die ganze Weltvorſtellung, ſo weicht es der Gewalt des andern nur, weil die Identität des Begriffs ſich in daſſelbe hineincontinuirt.

Indem jedes Object, als der ganze Begriff, an ſich das andere enthält, und alſo darauf bezogen iſt, ſo haben wir das dynamiſche Verhältniß der Objecte. Als Extreme des Schluſſes begegnen ſie ſich in einem gleichgültigen Medium, das aber durch ihre Berührung die Veranlaſſung ihrer gegenſeitigen Durchdringung wird; dieß Product des dynamiſchen Proceſſes iſt die Neutralität der Gegenſätze.

Die Neutralität, als der ganze Begriff, ſteht aber den

einſeitigen dynamiſchen Objecten, aus denen ſie reſultirt, ſo wie den mechaniſchen Objecten noch gegenüber, die Beide die außereinander geriſſenen Momenten des Begriffs darſtellen. Die Subjectivität des ganzen Begriffs iſt alſo, als ſubjectiver Zweck, das Eine Extrem des Schluſſes zu den äußerlichen Objecten, in welchen er ſich realiſiren will, und die das andere Extrem des Schluſſes bilden. Wie das Object dem Zwecke einerſeits nicht angemeſſen iſt, ſo iſt es doch andererſeits, als an ſich den Begriff in ſich habend, demſelben auch angemeſſen. Ein ſolches Object bildet, als Mitte des Schluſſes, das Mittel, wodurch der ſubjective Zweck ſich ausführt. Dieſe Teleologie, welche einen Zweck nur von Außen an ein Object bringt, und ihn durch äußerliche Mittel realiſirt, iſt die äußere Zweckmäßigkeit.

Indem aber jedes Object an ſich ſelbſt die Totalität des Begriffs iſt, ſo urtheilt es ſich ſelbſt in die zwei Seiten des Zwecks und des Mittels, und iſt als Seele die immanente Thätigkeit, in ſeinen Gliedern, als dem Mittel, die Einheit des Zwecks zu erhalten. Dieſe innere Zweckmäßigkeit, welche beſonders als Entelechie der Standpunkt der Philoſophie des Ariſtoteles iſt, da ſie die vierte und höchſte Urſache in derſelben abgiebt, iſt das Leben, die Einheit des ſubjectiven und objectiven Begriffs, der Seele und des Leibes, und damit die Idee, aber ſelbſt noch in Form der unmittelbaren Einzelnheit. Das Leben iſt daher nur als Lebendiges, und ſteht noch einer unorganiſchen Welt gegenüber. Plato's und Ariſtoteles' Philoſophien ſtehen auf der Stufe, das Univerſum als Lebendiges zu faſſen; und mit Schelling und ſeinen Nachfolgern hat die Philoſophie den Standpunkt der Idee erreicht. Doch erſcheint ſie bei Schelling noch in einer beſtimmten

Form, wiewohl ſchon als alle Wirklichkeit, während Kant ſie, als ſubjective Idee, nur in eine jenſeitige Ferne entrückte.

Indem die Idee, als lebendiges Individuum, die Form der Einzelnheit, die ihr noch anklebt, abthun will, wird ſie Erkennen; — das Individuum, welches als Allgemeines die Totalität der Außenwelt in ſeine Allgemeinheit aufnimmt. Durch dieſen Proceß der Theorie iſt die abſtracte Allgemeinheit des Erkennens erfüllt und zum Wahren geworden. Das Subject, als die ſo erfüllte Allgemeinheit, wird nun zur innern Quelle der Thätigkeit, aus dem Schooße der Wahrheit die Einzelnheiten der objectiven Welt umzugeſtalten, und dieſem Begriffe gemäß zu machen. Während in der Idee des Wahren die objective Idee die Regel für die ſubjective war, ſo iſt im Guten die ſubjective Idee die Regel der objectiven. In dem Schönen iſt die Production der objectiven Idee aus dem ſubjectiven Ideale zugleich eine ruhige Anſchauung der vollkommenen Angemeſſenheit der Realität zur Idee. Theorie und Praxis ſind alſo im Schönen vereint, dieſe Einheit im Ideal aber ſelbſt nur in Form eines einzelnen Objects, wie in der Idee des Lebens; und dieß iſt noch der Mangel des Schönen. Plato, Schelling und Solger haben die Idee in dieſer der höchſten Form zunächſt ſtehenden Beſtimmtheit aufgefaßt.

Daß nun dieſe Selbſtproduction der objectiven Wahrheit, als die Erkenntniß der ſchon vorhandenen Wahrheit, ſelbſt nicht in Form der Einzelnheit, ſondern auf allgemeine Weiſe im Elemente der reinen Idee ſelber Statt finde, iſt die abſolute Selbſtbewegung dieſer Idee ſelbſt, der immanente Rhythmus ihres Inhalts. Die Idee iſt nur als Proceß in ihr zu faſſen, als Bewegung. Denn das Wahre iſt nicht ein nur Ruhendes, ſondern als ſich ſelbſt bewegend, als

lebendig: das ewige Unterſcheiden und die in Einem ſeiende Reduction dieſes Unterſchiedes, — eine Bewegung in ſich, die ebenſo abſolute Ruhe iſt. Die höchſte zugeſchärfteſte Spitze iſt die reine Perſönlichkeit, die allein durch die abſolute Dialektik, die ihre Natur iſt, ebenſoſehr Alles in ſich befaßt, und hält, weil ſie ſich zum Freieſten macht, — zur Einfachheit, welche die erſte Unmittelbarkeit und Allgemeinheit iſt. Dieß iſt der Standpunkt der abſoluten Idee, die in untrennbarer Einheit ebenſo die abſolute Methode iſt; und indem dieſe Einheit der neue Standpunkt iſt, den Hegel in der Geſchichte der Philoſophie erreicht hat, ſo konnte ich, was mehrfach angegriffen worden, ausſprechen, daß die Findung der abſoluten Methode das eigentliche Verdienſt Hegels in der Geſchichte der Philoſophie ſei. Daß er aus dieſer abſoluten Methode auch den abſoluten Inhalt der Philoſophie in ſyſtematiſcher Ordnung entwickelt habe, brauchte ich nicht hinzuzuſetzen und verſteht ſich von ſelbſt, indem ſeine Methode ja eben der mit dem Inhalt identiſche Gang der Wiſſenſchaft iſt. Von dieſem übrigen Inhalt ſeines Philoſophirens haben wir nun in der nächſten Vorleſung das Allgemeinſte zu ſagen.

Vierzehnte Vorleſung.

Fortſetzung: Hegels Naturphiloſophie und Philoſophie des Geiſtes.

Der Uebergang der logiſchen Idee in die Natur iſt beſonders durch Schelling, und Andere, die ihm nachgefolgt ſind, der Gegenſtand einer ſcharfen Kritik des Hegelſchen Syſtems geworden. Hierüber haben wir uns alſo erſt an Hegels Stelle mit Schelling auseinander zu ſetzen, ehe wir weiter gehen können. Schelling ſagt: „Hegel nannte die Bewegung eine dialektiſche, weil der logiſche Begriff es war, der ſich angeblich bewegte. Indeß die logiſche Selbſtbewegung des Begriffs — und welches Begriffs! — hielt, wie vorauszuſehen, ſo lange vor, als das Syſtem innerhalb des bloß Logiſchen fortging. So wie es den ſchweren Schritt in die Wirklichkeit zu thun hat, reißt der Faden der dialektiſchen Bewegung gänzlich ab; eine zweite Hypotheſe wird nöthig, nämlich, daß es der Idee, man weiß nicht warum, wenn es nicht iſt, um die Langeweile ihres bloß logiſchen Seins zu unterbrechen, beigeht oder einfällt, ſich in ihre Momente auseinanderfallen zu laſſen, womit die Natur entſtehen ſoll. Die erſte Vorausſetzung der angeblich nichts vorausſetzenden Philoſophie war, daß der rein logiſche Begriff als ſolcher die Eigenſchaft oder Natur hat, von ſelbſt (denn die Subjectivität des Philoſophirenden

ſollte ganz ausgeſchloſſen ſein) in ſein Gegentheil umzuſchlagen — ſich gleichſam überzuſtürzen —, um dann wieder in ſich ſelbſt zurückzuſchlagen; was man von einem Lebendigen, Wirklichen denken, von dem bloßen Begriff aber weder denken noch imaginiren, ſondern nur eben ſagen kann. Das Abbrechen der Idee, d. h. des vollendeten Begriffs von ſich ſelbſt, war eine zweite Fiction. Denn dieſer Uebergang zur Natur iſt nicht mehr ein dialektiſcher, ſondern ein anderer, für den es ſchwer ſein möchte, einen Namen zu finden."

Zunächſt iſt hieran herauszuheben, was nicht bloß gegen den Uebergang der logiſchen Idee in die Natur, ſondern gegen das ganze Syſtem geht. Schelling tadelt, daß der logiſche Begriff in ſein Gegentheil umſchlägt und wieder zu ſich zurückkehrt: nicht, daß ein Lebendiges, Wirkliches dieſes thut. Erſtens aber hat er ſelbſt den dem Hegelſchen Syſtem abgelernten dialektiſchen Proceß jetzt, als Weltdialektik, in ſeinen drei Potenzen nur nachgeahmt; denn das Seinkönnen ſchlägt ihm ins Sein um, und nimmt in der dritten Potenz dieß Sein wieder ins Seinkönnen zurück. Sodann, wenn er unter dieſen Potenzen ſich ein Wirkliches, Lebendiges denkt, warum muthet er ſeinem Muſter, dem Hegelſchen Syſteme, zu, daß deſſen Begriff ein bloßer Begriff, nicht der göttliche Gedanke ſelber ſei? Drittens iſt in der That gerade nur bei Schelling die Weltdialektik, die nichts unentſchieden laſſe, ein leeres Wort, alſo kaum noch ein bloßer Begriff geblieben, während Hegel erſt in ſeiner Logik die Arbeit unternommen, dieſe Weltdialektik in ihren großen Zügen, wie in ihrer kleinſten Ausbildung darzuſtellen. Aber die Hegelſche Philoſophie ſollte nun einmal negative Philoſophie ſein, alſo bloß ſubjectives Denken, das

nie den Schritt in die Wirklichkeit machen könne, ohne daß ihm der Faden abreiße u. ſ. w. Wunderlicher Weiſe begegnet aber wiederum nur Schelling alles dieß, was er hier ſeinem Nachfolger vorwirft; und er hat gerade ſeine negative und ſeine poſitive Philoſophie beſchrieben, während er die Logik und Naturphiloſophie ſeines Gegners zu charakteriſiren meint. Denn dem nothwendigen immanenten Denken der negativen Philoſophie reißt Schelling mit voller Abſicht ſelber den Faden ab, indem er vom ſich ſelbſt beſitzenden Begriffe abbricht: man weiß nicht warum, wenn es nicht iſt, um der Langeweile ſeiner negativen Potenzen zu entgehen. Dieſer ſich ſelbſt beſitzende Begriff jenſeits der Wolken iſt die erſte Fiction dieſer angeblich auf Offenbarung gegründeten Philoſophie; die zweite war das Blindſeiende, — und welches Blindſeiende! Indem die poſitive Philoſophie, zu dieſem vom Begriffe übergehend, den ſchweren Schritt in die Wirklichkeit macht: ſo heißt dieß doch wohl im eigentlichſten Sinne, ſich überſtürzen.

Hegel aber verläugnet die Continuität ſeiner dialektiſchen Deductionen nicht; er ſpringt nicht von einem nothwendigen Denken in ein freies über; er braucht nicht erſt den ſchweren Schritt in die Wirklichkeit zu machen, weil er mit ſeiner Weltdialektik ſchon immer in der Wirklichkeit iſt; kurz, er hat keine negative Philoſophie, auf die erſt eine poſitive folgte, ſondern beide ſind ihm Eins. Hegel geht alſo gar nicht aus der nothwendigen Entwickelung des Gedankens heraus, denn dafür iſt er Philoſoph. Wenn er aber ſeine Gedanken der Wahrheit mit der Erfahrung vergleicht, und findet, daß ſie ihr entſprechen: ſo hat er im Gedanken und durch den Gedanken die Sache, freilich als eine gedachte, damit aber eben ihr wahres Sein. Die Philoſophie

erkennt alſo in der Erfahrung ihre Gedankenbeſtimmungen wieder, und iſt die Reproduction der Gegenſtände der Erfahrung als ſelbſt erzeugter Geſtaltungen des Denkens. Hegel webt alſo nicht, wie Schelling, in der Philoſophie erſt eine Menge bloß negativer Gedanken, um ſie dann in der poſitiven Erfahrung, wie das Gewand der Penelope, wieder aufzutrennen, und durch ganz unſpeculative Vorſtellungen zu erſetzen; ſondern ſeine Gedanken halten mit der Erfahrung Schritt und in ihr Stich, ohne daß dieſe deren Quelle ſei.

Wenden wir dieß auf die Naturphiloſophie an, ſo bleibt Hegel auch bei den Geſtalten der Natur immer im Gedanken, aber im wirklichen Gedanken, oder im Gedanken der Wirklichkeit. Wie er die reinen Kategorien, Sein, Qualität, Weſen u. ſ. f. dachte, ſo wird er auch n der Naturphiloſophie durch dialektiſche Selbſtbewegung der abſoluten Idee immer nur zu neuen Gedanken, zu Combinationen jener einfachen Kategorien kommen und zu nichts Anderem. Während aber in der Logik die neue Geſtalt, welche das Reſultat eines dialektiſchen Denkproceſſes iſt, ſelber eine reine Kategorie iſt, wie z. B. Werden die Geſtalt der Einheit von Sein und Nichts: ſo merken wir erſt, daß wir aus der Logik in die Naturphiloſophie gelangt ſind, ſobald die Geſtalt oder Vorſtellung, welche einer neuen Gedanken-Entwickelung entſpricht, nicht mehr ein reiner Gedanke, ſondern eine ſinnliche Exiſtenz iſt, wie der Raum, die Zeit, die Bewegung u. ſ. w. Die logiſche Selbſtbewegung des Begriffs hat ſich dabei nicht überſtürzt; ſondern von ſelbſt, und ſo daß die Subjectivität des Philoſophirenden dabei ganz ausgeſchloſſen blieb, war ſie in die Naturphiloſophie übergegangen. Die Philoſophie muß nichts Anderes ſein wollen, als was ſie iſt, der Gedanke der Wirklichkeit; und

auch wo Schelling in der poſitiven Philoſophie nun von der Wirklichkeit ausgehen will, hat er immer nur höchſtens den Gedanken der Wirklichkeit, — und meiſtentheils nur eine ſehr trübe und phantaſtiſche Vorſtellung von derſelben. Geben wir nun hiernach auch Schelling zu, daß Hegels Metaphyſik „mit einem rein rationalen, alles Empiriſche ausſchließenden Begriff angefangen:“ ſo können wir doch nicht zugeben, daß „das vorn abgewieſene Empiriſche durch die Hinterthür des Anders= oder Sich=Untreuwerdens der Idee wieder eingeführt worden.“ Auch dieß Anderswerden bleibt eine rein aprioriſche Idee; und daß wir dieſen Begriff a posteriori als Natur vorfinden, wollen wir uns nur durch freie Zuſtimmung, ohne die mindeſte Abſicht einer Erſchleichung, zugegeben wiſſen.

Das Nähere des Uebergaugs der logiſchen Idee in den Begriff der Natur liegt nun darin, daß, indem die abſolute Idee in ihrer dialektiſchen Selbſtbewegung ſich als den abſoluten Inhalt alles Seins erkennt, ſie eben nicht bloß logiſche Idee im abſtracten Elemente des Gedankens iſt, ſondern vielmehr alle Wirklichkeit. Oder, um in Schellingſcher Terminologie zu ſprechen, weil die Logik unendliche P o t e n z des Seins iſt, ſo hat ſie eben auch die M a c h t, zur Wirklichkeit überzugehen. Der Rückgang aller Unterſchiede und Gegenſätze des Denkens in die abſolute Idee läßt dieſe zur Unmittelbarkeit des Seins, von der wir in der Logik ausgingen, zurückkehren. Dieſes Sein iſt aber nicht mehr die Abſtraction des Anfangs, worin alle Beſtimmtheiten nur getilgt waren; im Gegentheil iſt es die Totalität aller Beſtimmtheiten, die aber darin zur einfachen Unmittelbarkeit zurückgekehrt und als untrennbare Momente erhalten ſind. Wir haben alſo den Gedanken eines Seins, worin

alle Unterſchiede als aufgehobene ſind. Ueberall kann man zwar den Unterſchied ſetzen; aber jedes Setzen eines Unterſchiedes iſt zugleich Aufheben deſſelben, ſo daß die reine einfache Identität des Seins in ungetrübter Einheit vorhanden iſt. Die abſolute Idee iſt mithin in eine unendliche Mannigfaltigkeit von Unterſchieden ergoſſen, einer ſchließt abſolut den anderen aus; und dennoch ſind ſie in gediegener Continuität, und ihre Beſtimmtheit gegen einander iſt eine unſagbare. Dieß iſt die Forderung des Gedankens, zu der wir am Ende der Logik gekommen ſind. Fragen wir, welche Vorſtellung oder Geſtalt die dieſem Gedanken correſpondirende Anſchauung ſei: ſo müſſen wir ſagen, der Raum. Er iſt die abſolute Idee ſelbſt; denn er iſt die abſolute Identität der Identität und Nicht-Identität als actu exiſtirend, indem jedes außer dem andern ſeiende Hier zugleich abſolut identiſch mit dieſem ſeinem Andern iſt. Das iſt das nicht mehr, wie bei Schelling, myſteriöſe, ſondern nunmehr vollſtändig aufgeklärte Blindſeiende, mit dem wir einen neuen Cyclus von Betrachtungen anfangen, aber nicht durch Abbrechen der bisherigen Reihe, ſondern indem wir dieſes erſte Glied einer zweiten Reihe dem letzten Ringe der erſten Ordnung anhingen und aus ihr entſpringen ſahen.

Daß der Raum dann die Grundlage der Natur ſei, daß wegen des abſoluten Außereinander aller Unterſchiede im Raume, ungeachtet ihrer abſoluten Identität, der Raum und mithin die Natur den Gedanken in ſeinem abſoluten Andersſein darſtellt, iſt eine Betrachtung, die ſich erſt hinterher aus der Analyſe des Gedankens ergiebt, deſſen Recognition in der Anſchauung uns der Raum gewährte. Iſt alſo auch der Gedanke hier in ſeinem Andersſein, ſo iſt er ſich doch nicht untreu geworden, wie Schelling Hegel vorwirft;

ſondern Schelling allein wird in ſeiner poſitiven Philoſophie dem Gedanken, ja ſeinem eigenen Gedanken untreu. Das Hegelſche Andersſein des Gedankens iſt aber ſelbſt ein Gedanke; und der ganze Proceß der Naturphiloſophie beſteht nur darin, dieſes Andersſein, welches in der Mechanik am reinſten auftritt, wieder dem Gedanken adäquat zu machen, und aus der Natur den bewußten Gedanken zu produciren, wie der logiſche Gedanke ſich zur bewußtloſen Vernunft der Natur verpuppte. Der Stufengang der Geſtalten der Natur, den wir als ſoviel Umgeſtaltungen des ſich aus ſeinem Andersſein wiederherſtellenden Gedankens anſehen müſſen, hat keinen anderen Sinn, als dieſen. Wir gehen alſo auch hier nicht aus dem Gedanken heraus, wandeln aber damit leichten Schrittes dennoch in der Wirklichkeit ſelbſt, weil der Gedanke der Natur ihre wahre Wirklichkeit iſt, dem die empiriſche Erſcheinung der Natur ſich ſchon adäquat finden wird, und nur ſo viel Wirklichkeit hat, als ſie ihm adäquat iſt.

Schon in der Zeit zeigt ſich das erſte Aufheben des Außereinander des Raumes, indem die verſchiedenen Punkte nicht ruhig neben einander bleiben, ſondern Einer den anderen verdrängt. Wie im Raum das Moment der beſtehenden Continuität, ſo waltet in der Zeit die iſolirte Discretion vor. Die Bewegung iſt nun die Verknüpfung dieſer beiden Seiten, indem die Negation des räumlichen Hier in jedem Augenblicke der Zeit eine Wiederherſtellung des Hier iſt. Daß die Negativität der Zeit mit der ruhigen Continuität des Raums nicht bloß im Widerſpruch des Werdens verknüpft iſt, ſondern beide Gegenſätze zur ruhigen Einheit des Daſeins zuſammenſinken, iſt die Materie, welche dieſe beiden Momente der ſeienden Continuität und nichtſeienden

Discretion als Zuſammenſetzung und Undurchdring=lichkeit an ſich hat. Ein Hier iſt durch die Attraction abſolut auf das andere bezogen, und ebenſo ſchließt eins das andere durch die Repulſion abſolut von ſich aus. Dieſes ewige Suchen der Einheit, wobei die Vielen doch ſelbſtſtändig bleiben, iſt die Schwere. Die Materie iſt ſo in dem ſteten Streben nach abſoluter Identität begriffen, ohne dieſelbe je erreichen zu können.

Wäre die Materie nur Eine Maſſe, ſo käme die Re=pulſion nicht zu ihrem Rechte; in der endlichen Mechanik ſind daher viele Maſſen oder Körper in Verhältniß zu einander, welche einerſeits, als ſich repellirend, einander Wider=ſtand leiſten, ſich ſtoßen, drücken u. ſ. w., alſo vermöge der Trägheit nur durch ein Anderes in Ruhe und Bewe=gung geſetzt werden: ebenſo aber, ihrem innern Triebe fol=gend, durch den Fall zur Einheit mit ihrem abſoluten Schwerpunkt zu gelangen ſuchen. Im Fall tritt die Attrac=tion für ſich hervor, und die Schwere erſcheint lediglich un=ter dieſer Form. Die Repulſion iſt dagegen noch nicht als nothwendiges Moment der Schwere geſetzt, ſondern erſcheint nur unter der Form einer zufälligen Entfernung des Kör=pers vom Mittelpunkt der Erde. Da der Fall von dieſer äußerlichen Bedingung abhängt, ſo iſt er nur die be=dingt freie Bewegung, die noch nicht gänzlich dem Be=griff der Schwere entſpricht, weil das Moment der Repul=ſion noch nicht zu ſeinem Rechte gekommen iſt.

Dieß geſchieht nun in dem Himmel der Fixſterne, wo nicht mehr, wie im Fall, die bloße Abhängigkeit vieler Körper von einem Centralpunkt geſetzt iſt, ſondern die abſtracte Selbſtſtändigkeit unendlich vieler Lichtkörper zum Vorſchein kommt, die in ſtarrem Fürſichſein gegen einander verharren,

ohne ihre örtliche Beziehung gegen einander zu verändern. Kann nun auch hier die Attraction ſo wenig fehlen, als im Fall die Repulſion: ſo ſcheint ſie ihnen doch inſofern äußerlich zu ſein, als das ganze Univerſum, ſich um eine ideelle Axe, gewiſſermaßen um ſeinen abſoluten Centralpunkt bewegend, doch ebenſo gut als ruhend aufgefaßt werden muß, indem Bewegung nur durch den Gegenſatz der Ruhe erkannt werden könnte.

Die Doppelſterne ſind der Weg zur abſoluten Realiſirung der Schwere, indem hier zwei einander repellirende ſelbſtſtändige Maſſen zugleich durch Attraction nothwendig gegen einander gravitiren, nur daß bei gleichen Maſſen das ideelle Centrum in die Mitte ihrer Entfernung, bei ungleichen Maſſen dem einen Sterne um ſo näher fällt, je mehr er den anderen an Maſſe übertrifft.

Selbſt aber im Planetenſyſteme gravitirt die Sonne gegen die übrigen Körper des Syſtems, wie dieſe gegen ſie; der Unterſchied iſt nur, daß, wenn dieſen Perturbationen zufolge der Schwerpunkt des Syſtems nicht in den Mittelpunkt, ja vielleicht nicht einmal in den Körper der Sonne fällt, er ihr doch wenigſtens ſehr nahe liegt, und das Gravitiren der Sonne um dieſen Mittelpunkt immer doch wie Ruhe angeſehen werden kann, im Gegenſatz zur Curve, die der Planet um die Sonne beſchreibt. Das Sonnenſyſtem iſt nun in der abſoluten Mechanik die Totalität und der vollendete Begriff der Schwere, weil alle Momente derſelben hier zum geſonderten Daſein gekommen ſind, und doch die Continuität und Flüſſigkeit nicht verläugnen, die ſie zu Einer Einheit zuſammenſchließt. In der Sonne erſcheint die Repulſion der Fixſternnatur für ſich hervorgetreten; doch hat ſie, weil hier jedes Moment Totalität iſt, die Attraction aller

ihrer Theile durchs Centrum, in der Rotation um ſich ſelbſt und auch um jenes ideelle Centrum des Syſtems, an ſich.

Der Sonne, als dem Central=Körper, ſtehen nun entgegen die Körper der Peripherie, die Kometen für die Sonne, die Trabanten für die Planeten. In Beiden iſt die Repulſion nicht mehr zufällig, wie im Fall, ſondern ein mit dem andern Moment der Schwere, der Attraction, in nothwendige Einheit gebrachtes und von ihr untrennbares Moment. Die Curve, die ſie um ihren Central=Körper beſchreiben, beweiſt, daß in jedem Augenblicke Attraction und Repulſion in gleichem Maße auf ſie wirken, und Beides nur ideelle Factoren ſind, die gar nicht aus=einander gehalten werden können. Die größere Schnellig=keit im Perihelium und Perigäum ſcheint zwar zunächſt auf überwiegende Attraction, die Retardation im Aphelium und Apogäum auf überwiegende Repulſion zu deuten. Doch wenn nun die höchſte Attraction in die Repulſion umſchlägt, ſo muß auch dieſe dann die höchſte ſein, weil ſie ſonſt nicht jene überwinden könnte. Beide Momente ſind alſo ein und dieſelbe Doppelthätigkeit; ſie kommen nicht äußerlich zu ein=ander, ſondern ſetzen ſich ewig einander voraus. Daher kann die himmliſche Bewegung nie entſtanden ſein; ſondern iſt, als abſolut freie Bewegung, das wahre Unendliche, das keinen Anfang und kein Ende hat, weil Beide zuſammen=fallen. Wie aber die Sonne, ungeachtet ihrer Totalität, das abſtracte Moment der Selbſtſtändigkeit der Himmels=körper für ſich hervorhebt: ſo ſind dieſe anderen Körper die unſelbſtſtändigen Körper, welche eben ihr Attrahirtwerden von ihrem Central=Körper durch Rotation um denſelben bewei=ſen; und die repellirende Selbſtſtändigkeit, die ſie ihm durch Ro=tation um ſich ſelbſt zeigen müßten, iſt ſelbſt von der Attraction

des Centralkörpers abhängig, indem ſie ihm immer dieſelbe Seite zukehren, und die Rotation um ſich ſelbſt ſich während jedes Umlaufs um den Central=Körper nur einmal vollendet. Auch ſtellt ſich der ideelle Gegenſatz der Attraction und Repulſion wieder in der ſtreng dienenden Bewegung der Monde gegen die ausſchweifende der Kometen dar.

Die Planeten endlich haben alle dieſe Unterſchiede zur vollkommenſten Einheit gebracht. Durch die Rotation um die Sonne verknüpfen ſie die Attraction und Repulſion ſelbſt unter der Form der Attraction; ſie kreiſen ewig um die Sonne, während ſie im Aphelium repellirend auf ſich zurückzukehren ſcheinen. Durch ihre Rotation um ſich ſelbſt haben ſie ſich vollſtändig von der Sonne befreit, indem ſie ſehr oft um ſich ſelbſt kommen, ehe ſie einmal um die Sonne herum ſind. So ſtellen ſie hierin ihre realiſirte Repulſion von der Sonne dar, und ſind darin zugleich die gänzliche Attraction aller ihrer Theile durch ihr eigenes Centrum, während der Trabant ſelbſt in der Rotation um ſich ſelbſt ſein Centrum in ſeinem Planeten hatte. Selbſtſtändigkeit und Unſelbſtſtändigkeit, Körper der Peripherie und Körper des Centrums, finden ſich alſo im Planeten durchaus vereint.

Hiermit iſt das Sonnenſyſtem zu qualitativen Unterſchieden gelangt, und die Mechanik in die Phyſik übergegangen. Die verſchiedenen Körper des Syſtems ſind Individualitäten, wenn gleich ganz allgemeine gegen einander. Die Sonne und die Sterne, als die Identität der Materie mit ſich ſelbſt, ſind die Körper des Lichts. Der Komet, als der Körper des ausſchweifenden Gegenſatzes, iſt eine leichte Dunſtmaſſe, die oft auch wieder zerſtäuben mag, — die Möglichkeit des Waſſers. Der

Mond, als der Körper des ſtarren Inſichgekehrtſeins, iſt die Möglichkeit des Feuers, das Verbrennliche. Der Körper des Grundes endlich iſt der Planet, die Erdigkeit, in welchem die übrigen Qualitäten als deſſen Momente enthalten ſind.

Die ſo zu Momenten des Planeten herabgeſetzten freien Formen ſind die phyſicaliſchen Elemente; erſt der Planet iſt auf dieſe Weiſe Totalität. Die abſtracte Identität der Materie, nicht mehr als paſſive, ſondern als negative gegen Anderes, und daſſelbe verzehrende, iſt die Luft. Die Elemente des Gegenſatzes ſind das Feuer, als das individualiſirte Verzehren: und das Waſſer, als das neutrale Außereinanderfallen. Die Erde ſelbſt iſt der Grund, an dem dieſe Unterſchiede in einander übergehen. Die Erde erzeugt ſo in ihrem Innern elaſtiſche Dämpfe, die ſich durch Erdbeben Luft machen, ferner Quellen und Vulcane. Nach Außen ſpannt ſie ſich, in der Wolkenbildung, in den trockenen Kryſtall des Mondes und in eine kometariſche Dunſtmaſſe, welche im Regen und am vollſtändigſten im Gewitter ihren Gegenſatz auflöſen, indem hier alle Elemente in einander umſchlagen, und ihre Identität ſich im Blitze als Licht kund giebt; ja in den Atmoſphärilien geht die Atmoſphäre ſogar bis zur Bildung eines irdiſchen Kernes fort.

Da an der Erde die freien phyſicaliſchen Formen zu Momenten herabgeſetzt ſind, ſo bleiben ſie nicht allgemeine Individualitäten; an der Materie geſetzt, ſpecificiren ſie dieſelbe auf verſchiedene Weiſe, und zeigen ſich ſo als beſondere Individualitäten. Im ſpecifiſchen Gewicht beſtimmt die Form nur überhaupt die Materie, indem, je nach der verſchiedenen Individualität der Körper, ihr Ge-

wicht bei gleichem Volumen ein verſchiedenes iſt. Im mechaniſchen Verhältniß zweier Körper zu einander verleiht die Qualität eines jeden ihm einen verſchiedenen Grad des Widerſtandes gegen die Einwirkung des andern, — die Cohäſion. Wird auch dieſer Widerſtand überwunden, und die Cohäſion des Körpers aufgehoben: ſo zeigt er noch hierin qualitative Unterſchiede, indem der ſpröde Körper als Punkt, der zähe als Linie, der dehnbare als Fläche weicht. Indem die Dehnbarkeit im Nachgeben auch Erhalten der Cohäſion iſt, ſo haben wir die Elaſticität, wo Weichen und Widerſtand ſucceſſiv hervortreten. Die freie Form, aus der Materie herausſpringend und einen Augenblick als beſondere Exiſtenz feſtgehalten, iſt der Klang; die andauernde Auflöſung der Cohäſion im Erweichen der Materie iſt dagegen die Wärme.

Scheint die Form auch in der Wärme mit untergegangen zu ſein, ſo macht dieſe doch zugleich die Materie für die Form abſolut empfänglich. Die Wärme giebt der Materie im Schmelzen die Form der ſich kugelnden Flüſſigkeit, welche die bloße Möglichkeit iſt, die totale Individualität als Geſtalt zu erzeugen. Der Magnetismus iſt dagegen die abſtracte Thätigkeit und Unruhe des Geſtaltens, welche ſich noch nicht an einem Material geſättigt hat. Im Kryſtall iſt, z. B. durch Gefrieren des Waſſers, die bewegliche Linie des Magnetismus, in die kugelnde Flüſſigkeit eingetaucht, zur regelmäßigen Mechanik der Geſtalt geworden. Dieſe iſt jedoch ebenſo phyſicaliſche Totalität der Unterſchiede, indem ſie das Licht als Farbe, die Luft als Geruch, das Waſſer als Geſchmack in ſich ſpecificirt. Die Eigenſchaft der Farbe, als ein ſelbſtſtändiges Ding geſetzt, iſt das Metall: die des Geruchs, der

Schwefel: die des Geſchmacks, das Salz. Auch die totalen Körper gehören mehr oder weniger einer dieſer Reihen an. Iſt nun die Elektricität die oberflächliche Spannung der Körper nach dieſen ihren Gegenſätzen der Geſtaltung, wo die Identificirung nur als ein indifferentes Licht erſcheint: ſo iſt der chemiſche Proceß die Totalität des Geſtaltens, wo die indifferenten Körper, Metall und Schwefel, ſich zunächſt zu dynamiſchen Gegenſätzen, als Kali und Säure, geſtalten, um dann ihre Neutralität im Salze zu erlangen, und aus ihr zuletzt, durch eine neue Stufenfolge von Proceſſen, allmählig wieder in den Zuſtand von Radicalen zurückzukehren.

Daß nun dieſe Geſtaltung und Wiederauflöſung der Geſtalt an Einem und demſelben Subjecte vorgehe, ſo daß nicht verſchiedene Subjecte in ſucceſſiven Abſätzen verſchiedene Producte erzeugen, ſondern daſſelbe Subject, als Selbſtzweck, Anfang, Mitte und Ende des Proceſſes ſei, und ſo nur ſich ſelbſt producire, iſt das organiſche Naturproduct oder das Leben, welches der Gegenſtand der Organik iſt.

Im geologiſchen Organismus iſt es wohl Ein Subject, das ſich in ſeine Rieſenglieder auseinander gelegt hat; auch iſt es nicht in eine Vielheit von Proceſſen auseinander geriſſen. Aber das Subject ſelbſt und ſein Proceß fallen noch auseinander, indem der Proceß als ein vergangener erſcheint, der ſein Subject als das todte Reſiduum des Lebens, als die bloß allgemeine Individualität der Erde, zurückgelaſſen hat: ebenſo aber daſſelbe auch vorausſetzt, indem er im atmoſphäriſchen Leben der Erde, im Blühen des Meeres u. ſ. w. ſich auch noch als ein gegenwärtiger darſtellt.

Die an jedem Punkte eines Individuums ausbrechende

Lebendigkeit, das Leben, als die Zerſplitterung in eine unendliche Menge von Individuen, die auf Einem Stamme wachſen, iſt der vegetabiliſche Organismus. Jeder Theil der Pflanze iſt das ganze Individuum, jeder Zweig der ganze Baum. Die Beſtimmtheiten dieſer Theile ſind gleichgültige, indem die Krone Wurzel und umgekehrt die Wurzel Krone werden kann. Als dieſe Wiederholung Eines Typus in allen Theilen iſt der Wachsthum der Pflanze nur Production neuer Individuen, und der Gattungsproceß damit überflüſſig. Wegen der Vielheit der ſich ſtets erzeugenden Individuen kommt das Leben in der Pflanze ſtets außer ſich, weil die abſolute Einheit des Individuums fehlt.

Erſt im thieriſchen Organismus gelangt das Leben zu dieſem Einheitspunkte der Subjectivität, worin die Theile zu untrennbaren Gliedern werden, in denen die Identität des Lebendigen durch Empfindung ſich kund giebt. Weil das Individuum den Einheitspunkt des Lebens in ſich ſelbſt hat, kann es ſich auch frei vom Orte bewegen, und ſein Verhältniß zur Außenwelt bei der Ernährung unterbrechen. Als vollendete Idealität der Materie und Beſiegung derſelben durch die Form, hat das Thier endlich in ſeinen höhern Gebilden Stimme und animaliſche Wärme. Das Individuum ſtellt in der Senſibilität, die als Nervenſyſtem exiſtirt, das Inſichſein des Organismus, in der Irritabilität und dem Blutſyſteme die Erregung durch ein Aeußeres und die Einwirkung auf daſſelbe, endlich in der Reproduction und dem Verdauungs-Syſteme die Rückkehr des Organiſchen aus dem Andersſein zu ſich ſelbſt dar.

Das Individuum reproducirt ſich aber nicht bloß als Einzelnes in der Ernährung, ſondern im Gattungs-Proceß

auch als Allgemeines; ſo iſt das Individuum als ein Einzelnes auf die Gattung bezogen, und dem Urtypus derſelben mehr oder weniger angemeſſen. Die Zoologie ſtellt nun die Stufenfolge der Thiergebilde dar, wie ſie allmählig vom niedrigſten zum höchſten emporſteigen, wo alle unterſchiedenen Functionen auch ihre ausgebildeten Syſteme und Glieder haben, während die niedrigſten Thiere alle ihre Functionen im einfachſten Syſteme vereinigen. Die auch dem vollkommenſten Thiere immer noch bleibende Unangemeſſenheit gegen die Gattung erweckt einen Proceß der Gattung gegen das Individuum, deſſen Ausgang als partielle Störung der Harmonie der Functionen die Krankheit, als totale der Tod iſt; womit das Außereinander der Natur aufgehoben, und das Individuum in ſeine Gattung zurückgenommen iſt. —

Der Tod iſt aber nur die abſtracte Negation der Unterſchiede der Natur, die darin nur verſchwunden ſind. Denn weil eben jedes Moment in der Natur für ſich exiſtirt, ſo muß auch dieſe reine Negation von der Beſtimmtheit getrennt vorhanden ſein. Daß nun in der Negation der natürlichen Beſtimmtheiten ebenſo die ideelle Einheit derſelben geſetzt ſei, iſt der Geiſt, der Gegenſtand der dritten Wiſſenſchaft im Syſteme der Philoſophie. Während in der Natur jede Geſtalt neben und außer der andern ſtand, durchläuft der Geiſt, als die Idealität ſeiner Momente, alle ſeine Entwickelungsſtufen ſucceſſiv, und beſitzt in der höchſten ihre concrete Totalität.

Als Idealität der Natur kommt der Geiſt von der Natur her, und iſt als ſolcher zunächſt ſubjectiver Geiſt. Die allgemeine Gattung der Natur, die Weltſeele, welche ſich in die natürlichen Unterſchiede auslegt, iſt nur als in-

dividuelle Seele wirklich. Wie der Menſchengeiſt zunächſt nur überhaupt durch die Stellung der Erde im Sonnenſyſtem beſtimmt wird, ſo ſind dann in der Anthropologie die allgemeinen Racenverſchiedenheiten die erſten natürlichen Qualitäten deſſelben, die ſich in den Localgeiſtern der Völker beſondern, und in den Anlagen und Temperamenten des Individuums zur Vereinzelung kommen. Da im Individuum Race, Volk, Temperament u. ſ. w. verknüpft ſind, ſo iſt es nicht bloß an Eine Qualität gebunden, ſondern hat die Fähigkeit, von einer zur andern überzugehen; — die natürlichen Veränderungen der Seele, theils im Verlauf der Lebensalter, theils im Wechſel des Schlafs und Wachens u. ſ. w. Im Traume, im Magnetismus, in der Verrücktheit durchdringt ſich Beides. Indem ſich die Seele als das Allgemeine in dieſen Unterſchieden weiß, iſt ſie nicht von denſelben abhängig, ſondern ſetzt ihre Wirklichkeit im Leibe durch, indem ſie durch Gewohnheit, Geſchicklichkeit, Phyſiognomie und Gebährde ſich zur Harmonie des Leibes, als ihres Ausdrucks, macht.

Indem die Seele ſo im Natürlichen für ſich geworden iſt, iſt auch die Natur für ſie oder als ihr Gegenſtand geworden. Der theoretiſche Geiſt, als der Eine Theil der Pſychologie, will nun die ihm gegenüberſtehende Natur wieder in ſich aufnehmen, und zwar zuerſt als Einzelner die einzelnen Beſtimmungen derſelben in der Empfindung. Wenn nun der Geiſt die ſinnlichen Dinge in die Form der Allgemeinheit erhebt, den ſinnlichen Inhalt aber noch an ihnen beſtehen läßt, ſo haben wir die Einbildungskraft. Daß endlich alles Sinnliche an den Dingen getilgt ſei, und ihr Inneres als reine Kategorie erſcheine, iſt das Denken, worin die allgemeine Subſtanz der Dinge das Pro-

duct des ſpeculativen Wiſſens iſt. Hier iſt jede Fremdheit durchſichtig und der Geiſt damit zur Freiheit gekommen.

Das Denken, welches ſich nun, als die Subſtanz der Dinge, zur Quelle ihrer Wirklichkeit macht, iſt der Wille, oder der praktiſche Geiſt; der, als ſinnlicher Wille, die Befriedigung dieſes oder jenes von der Natur aufgedrungenen Triebes iſt, als Willkür aber ebenſo frei in der Wahl unter der Befriedigung dieſer verſchiedenen Triebe iſt. Doch hat er damit noch nicht die wahre Freiheit erreicht, indem er immer in der Abhängigkeit eines Triebes bleibt. Die wahre Freiheit beſteht vielmehr darin, im Triebe ſelbſt nicht den Trieb, ſondern die Freiheit zu wollen, alſo beim Handeln zugleich die Vernunft als die Subſtanz der Sache theoretiſch anzuſchauen. Dieſer vernünftige Wille iſt die Freiheit, welche die Freiheit will.

Der Geiſt iſt hiermit objectiver Geiſt geworden. Als Wille, der die Freiheit will, iſt er die Perſon; das Daſein aber, das der freie Wille hat, iſt das Recht. Als Eigenthum iſt dieß Daſein nur eine äußerliche Sache. Die durch die innere Willkür einer andern Perſon geſetzte Vermittelung des Eigenthums iſt der Vertrag. Die Willkür aber, welche als Verbrechen das Daſein der Freiheit verletzt, ſtellt damit gegen ſich ſelbſt das Geſetz auf, daß ihre Freiheit zu verletzen ſei. Durch die Wiedervergeltung iſt alſo der unrechtliche Wille in ſich ſelbſt zum Gefühl des Rechts zurückgeführt.

Da das Individuum hiermit zum Bewußtſein des Rechts, als einer durch Negation des äußerlichen Daſeins der Freiheit wiederhergeſtellten Freiheit, kommt: ſo iſt das Daſein der Freiheit nicht mehr in einer äußerlichen Sache, ſondern im Geiſte des Subjects ſelbſt vorhanden. Dieſes

zweite Daſein der Freiheit iſt die Moral. Das Subject hat das Recht, nur das als das Daſein ſeiner Freiheit anzuerkennen, was es vorher im Innern gewußt und gewollt hatte, — die Zurechnung der menſchlichen Handlungen. Der Zweck einer Handlung aber, inſofern er nicht die Befriedigung des Einen oder des andern Triebes, noch auch die Befriedigung aller, als Glückſeligkeit, betrifft, ſondern der ganz allgemeine Inhalt der Vernunft iſt, der aber nur aus dem Innern des Subjects, als dem Gewiſſen, geſchöpft wird, iſt das Gute. Einen Trieb im Gegenſatz zu dieſem allgemeinen Zweck als letzten Beweggrund herauszuheben, und ſo den particularen Willen über den allgemeinen zu ſetzen, iſt das Böſe.

Daß das Gute jedoch nicht bloß aus der Subjectivität des Handelnden, ſondern ebenſo aus den vorhandenen Zuſtänden fließe, wie es in der Geſinnung und Sitte der Individuen liegt, iſt die Sittlichkeit; — das Daſein der Freiheit des Einzelnen in einem ſittlichen Verhältniſſe, als der ſubſtantiellen, nicht äußerlichen, Sache. Dieſe ſittlichen Verhältniſſe ſind die Mächte, welche das Leben des Individuums regieren, und es zum Gliede eines höhern Gemeinweſens erheben. Die erſte natürlichſte Gemeinſchaft iſt die Familie, welche auf natürlichen Banden des Bluts beruht, und wo die ſittliche Einheit zugleich noch mit der Ungleichheit der Perſonen verbunden iſt, welche ihren Willen in dem Willen des Familienhauptes aufgegangen ſehen.

Mit der Auflöſung der Familie iſt zwar die Selbſtſtändigkeit der Perſonen geſetzt, die nun neue Familien ſchließen, welche in der Gemeinde, als einem Syſtem von Familien, einander gegenüber treten, und hier durch Arbeit jede nur für ihre Bedürfniſſe zu ſorgen ſcheinen. In-

dem Jeder aber durch ſeine Arbeit, bei der Verſchiedenheit der Stände, zugleich die Bedürfniſſe Aller befriedigt: ſo iſt, in dieſer gegenſeitigen Verſchränkung und Abhängigkeit der bürgerlichen Geſellſchaft, der allgemeine Zweck und das Wohlſein Aller das, wenn gleich bewußtlos, zu Grunde liegende Band der Geſellſchaft.

Die bürgerliche Geſellſchaft, die ſich aus der Zerſplitterung ihrer Familien zur bewußten Identität des ſittlichen Zwecks wieder emporgeſchwungen hat, iſt der Staat; — der Geiſt des Volkes, die ſich wiſſende Subſtanz der Individuen, die nur die Accidenzen dieſer Subſtanz ſind, wenn dieſe gleich wiederum lediglich an der Geſinnung und Vaterlandsliebe der Einzelnen ihren Träger hat. Die Aufgabe des Staats iſt, den allgemeinen Willen durch das Zuſammenwirken der beſondern Willen ſelbſt hervorzubringen. Jede Function des Staats muß alſo, wie bei den vollkommenſten thieriſchen Organiſationen, für ſich zu ſelbſtſtändigem Leben ausgebildet ſein; gerade dadurch aber tritt ſie eben mit dem Ganzen in vollſtändige Harmonie. Die Verfaſſung, worin die individuelle Freiheit, ohne der ſubſtantiellen Einheit des Ganzen zu ſchaden, zu ihrem höchſten Rechte gelangt iſt, iſt die Repräſentativ-Verfaſſung. Die Univerſal-Rechtsgeſchichte hat zu zeigen, wie die einzelnen Staaten in einer Reihenfolge von Völkergeiſtern dieſem Ziele immer näher ſchreiten: inſofern aber in der Weltgeſchichte durch Kriege untergehen, als ſie daſſelbe noch nicht zu erreichen, im Stande ſind.

Die Weltgeſchichte iſt das Weltgericht.

Indem durch den Proceß der Weltgeſchichte das Individuum zum Bewußtſein ſeiner Subſtanz kommt, und ſich in Einheit mit dem objectiven Geiſte ſeines Volkes weiß,

iſt dieſer ihm nicht mehr bloß gegenſtändlich; ſondern dieſe Einheit des ſubjectiven und objectiven Geiſtes iſt der abſolute Geiſt, die Idee des Geiſtes, wo Handeln oder Verwirklichung der Idee des Guten im einzelnen Fall immer zugleich theoretiſches Anſchauen der Wahrheit, als des allgemeinen ſchon vorhandenen Endzwecks der Welt, iſt.

In der Kunſt wird das einzelne Natur-Product, oder eine einzelne Geſtalt der künſtleriſchen Phantaſie, als Realiſirung des Ideals unmittelbar zum Symbole der abſoluten Idee umgeſchaffen und angeſchaut. Die Objectivität, die Gott aber in der Kunſt erhält, iſt noch keine von der Thätigkeit des Subjects unabhängige; ſondern wie ſie lediglich der Erfindung des Genie's zu verdanken iſt, ſo erlangt ſie erſt Leben durch die Auffaſſung des Betrachters, die den äußerlichen Stoff, den Marmor oder die Leinwand, erſt zur Erſcheinung des Göttlichen begeiſtet.

In der Religion bildet dagegen die von dem Subject unabhängige Exiſtenz des Göttlichen die abſolute Vorausſetzung. Das Element des religiöſen Bewußtſeins iſt nicht mehr, wie in der Kunſt, die ſinnliche Anſchauung, ſondern die Vorſtellung des gemeinen Bewußtſeins; deßhalb aber geſchieht es eben, daß dem Subject das anſichſeiende Weſen ſeines Geiſtes in Form einer jenſeitigen Intellectual-Welt erſcheint, der das Individuum ſich zu unterwerfen habe. Dieſer Gegenſatz iſt indeſſen nur der Anfang in der Religion. Denn jede Religion geht eben darauf, dieſen Gegenſatz aufzuheben: und iſt nur Religion, inſofern ihr dieß gelingt. Das iſt das Weſentliche eines jeden Cultus. Jedoch ſelbſt in ihm iſt die Verſöhnung nicht abſolute Durchdringung der beiden in Verhältniß ſtehenden Seiten. Denn der Abfall des Subjects von Gott, und

ſeine verſöhnende Rückkehr zu ihm ſind zwei verſchiedene Stadien des religiöſen Bewußtſeins, die nur mit einander wechſeln; und ſo bleibt der Gegenſatz auch erhalten. In der Taufe wird das Individuum zwar in die Gemeinſchaft der Kirche aufgenommen, ſymboliſch vom Unreinen der Sünde befreit, aber nur an ſich. Die wirkliche Aufnahme des Göttlichen ins Subject, wo das Göttliche, vom Individuum genoſſen wird und Wohnung im Geiſte deſſelben als ſeinem Tempel aufſchlägt, iſt das Abendmal. Aber der ſo genoſſene gegenwärtige Chriſtus fliegt, wenn die Stunde der Feier vorbei iſt, wieder in der Vorſtellung nach Paläſtina als eine vergangene hiſtoriſche Perſon oder jenſeits der Sterne zur Rechten Gottes zurück, und bleibt dem Individuum äußerlich.

Daß der hiſtoriſche Chriſtus nun mit der ewigen Menſchwerdung des Sohnes identificirt werde, daß dieſe Vorſtellung ſich allmählig erweitere zur abſoluten Gegenwart des göttlichen Weſens im Fleiſche, das iſt der Standpunkt der Philoſophie, welcher alſo den Vortheil hat, daß die beiden Stadien, welche im religiöſen Bewußtſein getrennt ſind, in Eine Einheit zuſammenfallen. Das Göttliche hört nicht auf, eine feſte objective Wirklichkeit zu ſein, wie in der Religion; und dennoch iſt es nicht eine fremde, ferne Geſtalt, ſondern, wie in der Kunſt, abſolut im Geiſt und durch den Geiſt des Menſchen producirt. Das philoſophiſche Wiſſen iſt nicht ein Moment, wo ich, wie in der Religion, die Gegenwart des Göttlichen fühle, und es mir dann wieder entſchwindet, wie der Sonntag dem Alltagsleben der Werkeltage Platz macht. Sondern die Philoſophie lebt im ewigen Sonntag des Lebens, wo ſie alles Irdiſche ſtets im Lichte des Göttlichen verklärt erblickt.

Betrachten wir jetzt, wie Hegel ſich über die religiöſen Zeitfragen ausſpricht, ſo ſagt er zuerſt über die Perſönlichkeit Gottes: Die lebendige Subſtanz iſt das Sein, welches in Wahrheit Subject, d. h. wirklich iſt, nur inſofern ſie die Bewegung des Sichſelbſtſetzens, oder die Vermittelung des Sichanderswerdens mit ſich ſelbſt iſt. — Der Weltgeiſt hat die Geduld gehabt, die ungeheure Arbeit der Weltgeſchichte zu übernehmen, weil er durch keine geringere das Bewußtſein über ſich erreichen konnte. — Das Abſolute iſt weſentlich Reſultat, erſt am Ende das, was es in Wahrheit iſt; und hierin beſteht ſeine Natur, Wirkliches, Subject oder Sichſelbſtwerden zu ſein. Aber es iſt einſeitig, den Geiſt ſo als Werden aus dem Anſich nur zum Fürſichſein kommen zu laſſen. Als der Zweck der Natur iſt er eben darum auch vor ihr, ſie iſt aus ihm hervorgegangen: jedoch nicht empiriſch, ſondern ſo daß er in ihr, die er ſich vorausſetzt, immer ſchon enthalten iſt. — So als das Erſte, hat der abſolute Geiſt ſich zu verendlichen, um durch dieſe Verendlichung Wiſſen ſeiner ſelbſt zu werden. — Der Unterſchied, ob das Abſolute nur als Subſtanz oder als Geiſt beſtimmt iſt, beſteht hiernach allein in dem Unterſchiede, ob das Denken, welches ſeine Endlichkeiten und Vermittelungen vernichtet, ſeine Negation negirt und hierdurch das Eine Abſolute erfaßt hat, das Bewußtſein deſſen beſitzt, was es im Erkennen der abſoluten Subſtanz bereits gethan, oder ob es dieß Bewußtſein nicht hat. — Gottes Weſen iſt die ſeiende Einheit, nur inſofern es jene ewige Vermittelung ewig zur Einheit zurückführt; und dieß Zurückführen iſt ſelbſt dieſe Einheit der Perſönlichkeit, des Wiſſens von ſich. — Das abſolute Weſen muß als Selbſtbewußtſein begriffen werden, und iſt daher im einzelnen Bewußtſein;

was nicht ſo zu verſtehen iſt, daß Gott ein Geiſt iſt, der außer der Welt und außer dem Selbſtbewußtſein iſt, ſondern ſeine Exiſtenz als ſeiner ſelbſt bewußter Geiſt iſt eben das wirkliche Selbſtbewußtſein ſelbſt. — Diejenigen, die überzeugt ſind, daß das abſolute Weſen im Denken nicht das Denken ſelbſt iſt, ſprechen immer davon, daß Gott ein Jenſeits des Bewußtſeins ſei. Unſer Begriff vom abſoluten Weſen iſt das Weſen ſelbſt, ſeine Exiſtenz als reines Weſen iſt unſer Denken von ihm; aber ſeine reale Exiſtenz iſt die Natur, zu welcher das einzelne Denken als Moment gehört, aber ſie nicht ausmacht. — Im Ich, inſofern es ſich als Endliches aufhebt, kehrt Gott zu ſich zurück, und iſt Gott nur als dieſe Rückkehr. Ohne Welt iſt Gott nicht Gott.

Nicht minder deutlich ſpricht ſich Hegel dann über die Chriſtologie aus: Die Verſöhnung des Geiſtes mit ſich ſelbſt wird durch das Erſcheinen Gottes in der Welt zur Anſchauung und Gewißheit gebracht. Der einfache Inhalt dieſer Verſöhnung iſt die In=Eins=Setzung der abſoluten Weſenhaftigkeit und der einzelnen menſchlichen Subjectivität. Hierin liegt, daß der Menſchengeiſt an ſich wahrhafter Geiſt, und jedes einzelne Subject die unendliche Beſtimmung hat, mit Gott in Einheit zu ſein. Dieß vermag er nur, inſofern das, was in ihm als Einzelnes nur erſt an ſich iſt, im großen Ganzen als Anundfürſichſeiendes ſich ewig ſelbſt vollbringt. Dieſe Vorausſetzung ſtellt ſich nun ſelbſt wieder als einzelnes Geſchehen ſo vor, daß Gott ſelber Menſch, ein einzelnes Subject, geworden ſei, in welchem jene Verſöhnung von Hauſe aus vollzogen ſei. — Dieß, daß der abſolute Geiſt ſich die Geſtalt des Selbſtbewußtſeins giebt, erſcheint ſo, daß es der Glaube

der Welt iſt, daß der Geiſt als ein Selbſtbewußtſein, d. h. als ein wirklicher Menſch, da iſt. — Dieſes Wiſſen, daß das Selbſtbewußtſein das abſolute Weſen iſt, war jetzt der Weltgeiſt; aber er ſchaut es nur an, ohne es zu begreifen. Der Geiſt iſt noch nicht, wie er einzelnes Selbſt iſt, ebenſowohl als allgemeines, als alles Selbſt da: oder die Geſtalt hat noch nicht die Geſtalt des Begriffs. In dem Verſchwinden des unmittelbaren Daſeins des als abſoluten Weſens Gewußten bleibt der Geiſt unmittelbares Selbſt der Wirklichkeit, aber als das allgemeine Selbſtbewußtſein der Gemeinde; das Element des Vorſtellens iſt hier als aufgehobenes geſetzt.

Ueber Unſterblichkeit endlich hat ſich Hegel nur kurz und ſelten aber doch dahin geäußert, daß bei der Ewigkeit des Geiſtes Alles darauf ankomme, ſie nicht als eine Qualität anzuſehen, die erſt ſpäter in die Wirklichkeit trete, ſondern als einen dem Geiſte gegenwärtigen Beſitz, als ſeine innere Allgemeinheit und Kraft, das Endliche an ſich zu tilgen. Das Denken, ſagt er, als dieß für ſich ſelbſt ſeiende Allgemeine, worin der Geiſt als wiſſend ſich das Allgemeine zum Gegenſtande macht, iſt das Unſterbliche: das Sterbliche dieß, der allgemeinen Idee nicht angemeſſen zu ſein.

Gott iſt auf dieſe Weiſe bei Hegel zur vollkommenen Immanenz gelangt; und zwar iſt dieß um ſo deutlicher ausgeſprochen, je näher die betreffenden Stellen der Jenaiſchen Zeit ſtehen. Die Transſcendenz, welche in der Religion allerdings übrig bleibt, gehört nach Hegel der Vorſtellung an; indem Hegel nun in der ſpätern Zeit oft in ihrer Form ſprach, die Schärfe ſeiner Jenaiſchen Kernſprüche alſo, mit mehr oder weniger Bewußtſein, durch jene Hülle milderte:

ſo entſtand für die Anderen eine Zweideutigkeit, die Hegel wahrlich nicht bezweckte noch vorausſah. Weil ſomit der Gegenſatz von Immanenz und Transſcendenz auf dieſe Weiſe bei ihm ganz unerörtert geblieben war, ſo iſt er nur an ſich die Totalität dieſer Gegenſätze. Es wäre alſo Unrecht, die Transſcendenz ganz zu leugnen, namentlich ſie dem Hegelſchen Syſteme abzuſprechen. Für das einzelne Individuum exiſtirt nämlich allerdings eine Transſcendenz des Göttlichen, inſofern dieſes, in der Totalität der Geſtaltungen des Univerſums zwar vollkommen realiſirt, im Einzelnen jedoch immer in einer Schranke geſetzt iſt, für die das Göttliche alſo auch jenſeits erſcheint. Dieſe Transſcendenz, die wir zugeben müſſen, iſt aber nur eine relative für das Individuum, keine abſolute im Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt. — Die Dreieinigkeit faßt Hegel alſo im philoſophiſchen Sinne als den allgemeinen logiſchen Gedanken, den Vater, der ſich in der ewigen Zeugung des Sohnes, als des Reiches der ſchaffenden Ideen der Natur, ſtets verwirklicht, und im Geiſte, im Geiſte der Gemeinde, als ſich ſelbſt wiſſender und wirklicher Gott ewig aus der bewußtloſen Natur zu ſich zurückkehrt, und ſeine Gedanken als die wahre Subſtanz der Dinge erkennt.

Indem ſo der ſpeculative Gedanke ſich als alle Wirklichkeit erweiſt, ſo iſt das Ende des Hegelſchen Syſtems, die Philoſophie der Weltgeſchichte, gewiſſermaßen die Probe des ganzen Syſtems, weil ſie eben zu zeigen hat, daß das, was in der dialektiſchen Entwickelung des Syſtems ſich als alle Wahrheit ergab, in der großen Weltdialektik der Geſchichte auch alle Wirklichkeit ſei. Das Ziel der Weltgeſchichte iſt, alle Geſtalten des Geiſtes, Recht, Moral, Familie, Staat, Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft, wie

wir ſie ihrer Idee nach im Syſteme vorgeführt haben, jetzt in zeitlicher Entwickelung durch die ewige Thätigkeit des Geiſtes hervorzubringen. Hier tritt nun die eine oder die andere dieſer großen Sphären für ſich in einem Volke hervor, macht ſich zur abſoluten Grundlage, und modificirt die anderen ihrem Principe gemäß. So liegt allen Orientaliſchen Völkern das theokratiſche Princip der Religion zu Grunde, wo die individuelle Freiheit noch in der allgemeinen geiſtigen Subſtanz aufgehoben iſt: wie denn dieß Princip in China z. B. als Familien-Princip, in Indien als die Herrſchaft der Prieſterkaſte erſcheint. In Griechenland tritt die Religion als Kunſt auf; und der Staat, der ſelbſt ein Kunſtwerk iſt, bildet als Republik die Grundlage des ganzen Lebens, weil hier die individuelle Freiheit in unmittelbarer Einheit mit der ſittlichen Subſtanz des Ganzen iſt. Unter den Römern bildet ſich der Gegenſatz des abſtracten Rechts und der Moralität aus, weil die einzelne Perſönlichkeit ſich in ihrer Unendlichkeit im Gegenſatz zur allgemeinen Subſtanz des Staat erfaßt. Im Chriſtenthum wird die Religion wieder die abſolute Grundlage durch die vollendete Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur, die ſie lehrt: aber ſo daß von dieſer Wahrheit als einem hiſtoriſch gegebenen Factum nur der Ausgangspunkt genommen wird, damit dieſelbe allmählig alle Sphären des ſocialen Lebens durchdringe. Das Reſultat iſt dann dieß, daß jedes dieſer Verhältniſſe den fleiſchgewordenen Gott offenbart. Recht, Moral, Familie, Staat, Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft ſind nur die Weiſen, wie Gott ewig Menſch wird und geworden iſt. Das Ziel der Geſchichte iſt dieſe Verweltlichung des Chriſtenthums, die jüngſt ein Redner, nicht ohne hart von der Reaction dafür angelaſſen zu werden, mit Recht als den wahren

chriſtlichen Staat behauptete, wo das Chriſtenthum nicht bloß Religion bleibe. Denn ſie iſt die vollendete Realiſirung des im Menſchengeſchlechte enthaltenen göttlichen Begriffs, auf daß die Einheit der menſchlichen und göttlichen Natur in ewiger Gegenwart erſcheine. Die Philoſophie iſt zur Erkenntniß dieſes Zwecks gekommen; in dieſer Einſicht findet der Geiſt ſeine Befriedigung und ſeine Verſöhnung mit der Wirklichkeit. Er weiß, daß, was geſchieht, nicht nur nicht ohne Gott geſchieht, ſondern deſſen eigene Verwirklichung iſt. Durch dieſe Erkenntniß iſt die Zeit getilgt, und der Himmel zur Erde herabgeſtiegen: der Einzelne aber darin des ewigen ſeligen Lebens gewiß.

Von Seiten der denkenden Betrachtung iſt dieſe Verſöhnung durch Hegel bereits zu Stande gebracht; und wenn wir Cieszkowski auch nicht zugeſtehen können, daß dieß Wiſſen bei Hegel der einzige Zweck der Weltgeſchichte ſei, ſo iſt doch nicht zu läugnen, daß derſelbe hierauf den Haupt-Accent gelegt. Erkenne dich ſelbſt, ſagt er, iſt der Endzweck des Menſchen; und wenn die Philoſophie ihr Grau in Grau mahlt, iſt Eine Geſtalt der Welt alt geworden, und läßt ſich nicht damit verjüngen, ſondern nur erkennen. Der Abſolutheit des Hegelſchen Standpunkts ſcheint alſo noch etwas zu fehlen; und wie die Hegelſche Schule aus dieſem Grunde noch einen Schritt vorwärts zu machen geſucht hat, ſollen unſere nächſten Betrachtungen darthun.

Funfzehnte Vorleſung.

Die Hegelſche Schule: Die Pſeudohegelianer und die rechte Seite.

Hat auch Hegel durch Aufſtellung des abſoluten Syſtems ein Hinausgehen zu höhern Principien unmöglich gemacht, ſo folgt doch noch keinesweges, daß darum alles wahrhafte Leben aus der Geſchichte der Philoſophie verſchwunden, oder ein Kampf um Principien nicht mehr ausgefochten werden könne. Nicht alſo aufgehört hat die Geſchichte der Philoſophie mit Hegel; ſie hat nur eine andere Geſtalt angenommen, und dieß wird uns auf den allgemeinen Charakter der Hegelſchen Schule leiten. Schien dieſe zunächſt nur eine dürftige Nachleſe liefern zu können, ſo ſehen wir ſie vielmehr in einer reichen Literatur als einen friſchen grünen Zweig auf dem Baume der Geſchichte der Philoſophie froh emporblühen. Was iſt aber das Werk, das ſie zu vollbringen hat, die Miſſion, welche der Weltgeiſt ihr auferlegte? Hier ſind es vornehmlich vier Punkte, die ſie auszuführen hat.

Daß die Hegelſche Schule an Hegels Stelle, mit dem Schelling ſich nie in offenen Kampf eingelaſſen, das ſpätere Syſtem über das frühere zum vollſtändigen Siege zu führen hat, wurde bereits bemerkt. Ueberhaupt iſt es noch gar nicht allgemein anerkannt, daß die Hegelſche Philoſophie durch Verſchmelzung aller geſchichtlichen Principien der Phi=

loſophie das wahre Syſtem gefunden hat; es können alſo, wie Marheineke ſehr gut ſagt, immer noch, nach Aufſtellung deſſelben, Philoſophien mit einſeitigen Principien auftauchen, die aber nur ein Stehenbleiben auf irgend einer untergeordneten Stufe in ihm ſind. Erſtens hat die Hegelſche Schule alſo gegen alle dieſe, nicht nur gegen Schelling, ihre höhere Kritik zu üben, indem ſie dieſelben, durch Aufzeigung ihrer Einſeitigkeit, von der Höhe der Zeit herabſtürzt. Das nächſte Beiſpiel dieſer Kritik, nachdem das Hegelſche Syſtem einen großen Theil des philoſophiſchen Publicums für ſich gewonnen hat, iſt eben die Bekämpfung des Neoſchellingianismus ſelbſt. Die Epiſode dieſes Kampfes iſt für die Hegelſche Schule nur der Schlagſchatten ihres eigenen Glanzes, den die Zwergerſcheinung der Schellingſchen Offenbarungsphiloſophie rieſengroß gemacht hat. Anknüpfend an die ſchöne Zeit, wo Chriſtenthum und Hegelſche Philoſophie ſo Eins waren, wie einſt die ſcholaſtiſche Theologie und die Ariſtoteliſche Metaphyſik, ſtellte Schelling ſeine Philoſophie der Offenbarung auf, in der er dieß Princip des Begründens der Dogmen durch ſpeculative Kategorien, wie es in dem Hegelſchen Philoſophiren vorkommt, auf ſeine Potenzenlehre übertrug. Dieſe Eine Seite des Hegelſchen Syſtems machte Schelling zum Ganzen, und bei ſeiner überdieß mangelhaften Kenntniß deſſelben wird die Schellingſche Offenbarungsphiloſophie eine traurige Verzerrung der Hegelſchen Religionsphiloſophie. Die Hegelſche Schule, welche die Totalität des Syſtems gegen ſolche einſeitige Ausbildungen zu retten hat, hat in Strauß, Feuerbach und Bauer genug auch die entgegengeſetzte Seite, die Negation der dogmatiſchen Vorſtellungen, die freilich ebenſo aus dem Hegelſchen Syſteme herausdeducirt werden kann, Schelling vorgehalten. Zu zeigen, daß in dieſer negirenden Kritik zugleich die poſitive und organiſche

Wahrheit der Dogmen erhalten ſei, iſt ein Hauptzweck dieſes Werks.

Iſt nunmehr, durch die erſte, mehr negative Aufgabe der Hegelſchen Schule, die Möglichkeit gegeben, daß allmählig der Principienſtreit auf dem Boden der Wiſſenſchaft verſchwinde: ſo wird zweitens die poſitive Entwickelung der Wiſſenſchaft den Anfang nehmen, indem ſie nicht mehr in neue Principien auseinander zu fallen braucht. Mit Einem, der die Principien läugnet, iſt ja auch eigentlich, wie das Sprichwort ſagt, gar nicht zu disputiren. Nachdem aber die Hegelſche Schule, durch die Aufſtellung der abſoluten Methode, einen gemeinſamen Boden und eine feſte Grundlage ihres Philoſophirens gewonnen hat, ſo iſt erſt hiermit der Philoſophie die Bedingung der Wiſſenſchaftlichkeit gegeben. In der Mathematik iſt man von jeher über die Principien einig geweſen. Darum hat man aber nicht gemeint, daß ſie als Wiſſenſchaft fertig ſei; ſondern allein in dieſer Weiſe können neue Entdeckungen auf die Dauer fruchtbringend ſein. Die nächſte That der Geſchichte der Philoſophie wird alſo eine allgemeine Verſtändigung über die Principien ſein, und zwar indem innerhalb der Schule die ungeſchickte Anwendung der Methode, außerhalb derſelben die Anerkennung ihrer Principien vollſtändig zu Stande kommt.

Sodann muß an die ausführlichere Ausbildung des Syſtems der Wiſſenſchaft gegangen werden, und zwar nicht bloß im Gebiete der eigentlichen Philoſophie, wie Werder und Erdmann für die Logik, Roſenkranz, Erdmann und ich für die Pſychologie, Erdmann, Feuerbach und ich für die Geſchichte der Philoſophie verſuchten. Sondern die Philoſophie muß auch auf den Umfang aller übrigen Wiſſenſchaften übertragen, und die ſeit Descartes

entſtandene Trennung der Philoſophie und der empiriſchen Wiſſenſchaften wieder aufgehoben werden. Denn allen Wiſſenſchaften verleiht die Philoſophie die Principien: es kommt alſo nur darauf an, daß jene von dieſer vollkommen durchdrungen werden; und dieß müſſen wir allerdings für die Vollendung der Wiſſenſchaft halten. Doch ſind wir noch weit von dieſem Ziele der Geſchichte der Philoſophie entfernt. Die Aufgabe der Hegelſchen Schüler iſt daher vorzugsweiſe, daß Jeder in ſeiner Special-Wiſſenſchaft die Bahn, die Hegel in allen gebrochen, weiter verfolge, und den ſpeculativen Gedanken immer tiefer in die Wirklichkeit verſenke, oder vielmehr aus ihrem Schachte zu Tage fördere. So hat Henning und beſonders Schultz in den Naturwiſſenſchaften, Gans in der Jurisprudenz, Henning und ich in der Moral, Weiße, Rötſcher und Hotho in der Aeſthetik weiter gearbeitet. Vor Allem aber haben in der Theologie eine Menge Männer den ſpeculativen Gedanken fortzubilden unternommen: Daub, Marheineke, Baur, Roſenkranz, Strauß, Vatke u. ſ. w., denen ſich aber auch viele Andere, nicht Theologen, anſchließen, weil die Philoſophie ſich am unmittelbarſten zur Theologie in Beziehung ſetzt.

Ohne Abweichungen von Hegelſchen Sätzen wird es bei allen dieſen Beſtrebungen nicht abgehen können. Ja in manchen Punkten iſt ein Theil der Schule über dergleichen ſchon einig: beſonders in der Rechtsphiloſophie, wo die Veränderungen der Weltgeſchichte manche Seiten an der Auffaſſung der Idee des Staates umgeſtalten mußten. Solche fortſchreitende Entwickelung der Philoſophie iſt aber keine Aufſtellung eines neuen Princips. Der Hegelſche Standpunkt, da er hauptſächlich auf der Methode beruht, enthält die Möglichkeit weiterer Ausbildung nicht bloß als ein

Geduldetes, ſondern ſcheint ſogar unmittelbar dazu aufzufordern; und die Aenderungen im Einzelnen, weit entfernt, den ganzen Standpunkt zu gefährden, werden nur dazu dienen, ihn immer mehr in ſeiner Abſolutheit zu beſtätigen. Denn die Quelle, aus der ſie hervorgehen, die Methode, iſt unverſiegbar, und bleibt in ewiger Jugendfülle beſtehen, da auf ihr vornehmlich dieſe Abſolutheit des Hegelſchen Standpunkts ruht.

Floſſen die zwei erſten Aufgaben der Hegelſchen Schule mehr aus der Vollendung des Hegelſchen Syſtems, ſo werden dagegen die zwei noch anzuführenden eher Folgen des an ihm Mangelhaften ſein; und hierdurch wird vollends jede Beſorgniß verſcheucht, welche für das fernere Gedeihen der Geſchichte der Philoſophie gehegt werden könnte. Die vorzüglichſte Rührigkeit der Hegelſchen Schule geht nämlich drittens darauf, die an ſich ſeiende Totalität der Hegelſchen Philoſophie, deren wir bereits in unſerer letzten Zuſammenkunft erwähnten, zur entwickelten Totalität auszubilden. Denn beſteht auch die Abſolutheit des Hegelſchen Syſtems darin, von der abſoluten Transſcendenz, mit der das Kantiſche Syſtem begann, zur abſoluten Immanenz des göttlichen Princips gekommen zu ſein: ſo war dieſe Richtung doch ſelbſt zunächſt nur eine einſeitige, weil ſie nur die Fortbewegung der Denkphiloſophie iſt. Auf dieſem Wege verſchwand zwar das Ding-an-ſich der Kantiſchen Philoſophie, als ein Aeußeres, in den inneren Anſtoß Fichte's, als einen unverdauten Stein im Magen, und kam erſt in der abſoluten Indifferenz des Subjects und Objects bei Schelling zur vollſtändigen Immanenz der göttlichen Subſtanz; aber vom Subject ſollte dabei nur weggedacht werden. Ein göttliches Subject war alſo gar nicht vorhanden. Das

Abſolute war ſo nicht mehr dem Subjecte transſcendent, aber das Subject blieb es noch dem Abſoluten. Auch dieſe letzte Transſcendenz hob Hegel auf; denn indem er das Abſolute nicht bloß als Subſtanz, ſondern ebenſoſehr als Subject aufgefaßt wiſſen wollte, aber als wirkliches, nicht als erträumtes Subject, ſo kam er den am Ende der vorigen Vorleſung angeführten Stellen zufolge, zur Immanenz auch der göttlichen Perſönlichkeit im menſchlichen Subjecte. Dieſe Entwickelung der Denkphiloſophie wird nun auf ihrem ganzen Wege von der Glaubensphiloſophie begleitet, die immer als Complement das andere jedes Mal fehlende Moment an der Denkphiloſophie ergänzt, aber zugleich nur als Auch neben das erſte Moment hinſtellt. Als Kant nämlich die Transſcendenz abſolut ſetzte, fügte Hamann und Herder auch die Immanenz des Göttlichen hinzu, ohne die Transſcendenz aufzuheben. Nachdem dagegen die Denkphiloſophie nicht durch geiſtreiche Aphorismen, wie jene Glaubensphiloſophen, ſondern durch den Proceß der Dialektik in Hegel zur abſoluten Immanenz gekommen war, fügte Schelling ihr auch die Transſcendenz hinzu, ohne die Immanenz aufzugeben.

Dieſen Doppelweg, der ſich in zwei Halbkreiſen bewegt, beſchreibt nun die Hegelſche Schule als Eine in ſich ſelbſt zur Totalität ſich abrundende Cirkelbewegung, indem ſie, von der Transſcendenz ihrer rechten Seite zur Immanenz der linken fortſchreitend, dieſe im Centrum wieder mit der Transſcendenz ausſöhnt, und zugleich den ganzen Proceß durch Paralleliſiren oder Ineinanderbilden von Denk- und Glaubensphiloſophie vollbringt. Während Hegel alſo Transſcendenz und Immanenz in dem neulich angegebenen Sinne unmittelbar identificirte, ſo fingen diejenigen Männer, welche ich in meinem größern Werke die Pſeudohegelianer genannt habe, ſchon vor

Hegels Tode an, deßhalb gegen ihn zu polemiſiren, und beim zugegebenen Hineinſcheinen des Jenſeits ins Dieſſeits auch das Draußenbleiben des Jenſeits gegen ihn feſtzuhalten. Da die Dialektik nun das abſolut immanente Verarbeiten dieſer Gegenſätze war, ſo fügen ihr die Pſeudohegelianer die Schellingſche Glaubensphiloſophie, welche auch die Transſcendenz des Abſoluten behauptet, hinzu. Die Sache ſtellte ſich hiernach ſo, daß die göttliche Subſtanz ſowohl immanent als transſcendent, Beides gleichſam zu gleichen Theilen war: die göttliche Perſönlichkeit aber nur kurze Zeit, nämlich während Chriſti Erſcheinung, auch immanent geweſen war. Die äußerliche Verbindung von Transſcendenz und Immanenz hat alſo ein erkleckliches Uebergewicht nach der Seite der Transſcendenz hin.

Die ganze rechte Seite der eigentlichen Hegelſchen Schule, die ſich in Göſchel, Schaller, Erdmann und Gabler, zum Theil auch in Roſenkranz, darſtellt, unterſcheidet ſich nicht durch das Metaphyſiſche des Inhalts, ſondern nur durch das Erkenntniß-Princip von den Pſeudohegelianern, indem dieſelbe jenes in die Hegelſche Schule von Außen hineingeworfene Glaubens-Reſultat einer Transſcendenz ganz und gar, oder doch ſo gut es ging, durch den dialektiſchen Denkproceß zu verdauen und ihr eine berechtigte Stelle im Syſteme anzuweiſen ſtrebte. Dieſe Schüler Hegels ſind alſo die Denkphiloſophen der rechten Seite, und bilden innerhalb derſelben einen Gegenſatz zu den Glaubensphiloſophen dieſer Sphäre, welche eben die Pſeudohegelianer ſind.

Das Centrum, als die wahre Mitte der Extreme, überwand dieſe Transſcendenz vollkommen, indem ſie dieſelbe als aufgehobenes Moment nachwies. Das nur allen Individuen zuſammengenommen immanente, und damit ſelbſt jedem

einzelnen auch transſcendente göttliche Weſen perſonificirt ſich auf immanente Weiſe in dem ſubſtantiellen Inhalt des Individuums, ſo viel jedes von demſelben an ſich zu reißen vermag; das in allem ſubſtantiellen Denken und Thun Handelnde iſt die göttliche Perſönlichkeit in uns. Dieſer Standpunkt, namentlich des linken Centrums, wie er von Marheineke, Vatke, Snellmann und mir repräſentirt wird, iſt der am reinſten mit Bewußtſein aufgeſtellte Standpunkt Hegels ſelber, den dieſer aber mehr bewußtlos einnahm. Das am Glauben Wahrhafte iſt darin ganz mit dem Vernunftgedanken identificirt: Anſchauung und Begriff, Vorſtellung und Sache, Conſtruction und Dialektik völlig als Eins geſetzt.

Die linke Seite endlich, weil ſie die Perſönlichkeit des göttlichen Weſens nicht in dem ſich wiſſenden ſubſtantiellen Inhalt des Individuums erkannte, ſondern nur die allgemeine Subſtanz, als die Gattung, zum Göttlichen machte, konnte es zu keiner Transſcendenz des Göttlichen bringen, weil in Wahrheit die Subſtanz, als ſolche, in jedem Individuum ganz iſt, und nur im perſönlichen Sichwiſſen der Individuen als der ſo oder ſo weit ausgebildeten Subſtanz ein Unterſchied der Individuen und ſomit eine Transſcendenz des Göttlichen möglich wird. Daß nun dieſer Standpunkt theils durch Dialektik in Strauß, theils durch Gefühls-Anſchauung in Feuerbach hervorgebracht wird, iſt der Gegenſatz der Denk- und Glaubensphiloſophie innerhalb der linken Seite ſelbſt. Als Glaubensphiloſoph wird Feuerbach wieder den Urſprung aus Hegel verläugnen, obgleich er, wie die Pſeudohegelianer, deren totale Umkehrung er iſt, aus deſſen Philoſophie ſo legitim, als alle Anderen, hervorgegangen iſt; aber wie dieſe ſich an die neue Glaubensphiloſophie Schellings, ſo wird Feuerbach ſich an des

Denkphiloſophen Fichte abſolutes Selbſtbewußtſein anſchließen, da Feuerbach eben der Denkphiloſophie näher ſteht, als jene Pſeudohegelianer.

Aber noch von einer andern Seite zeigt ſich die Hegelſche Schule als die entwickelte Totalität des Syſtems. Nennen wir nämlich den ſpeculativen Gehalt der religiöſen Dogmen ihre Immanenz, die Form der Vorſtellung, worin ſie erſcheinen, das Transſcendente: geben wir ferner zu, daß die immanente Betrachtung die vernünftige iſt, die Form der Transſcendenz, welche die Vorſtellung hat, aber das in der Wirklichkeit gegebene Chriſtenthum iſt; ſo bildet Hegel auch hier die unentwickelte Totalität beider Seiten, indem in ſeinen Darſtellungen gar keine Ahnung davon vorhanden iſt, daß der immanente Inhalt des vernünftigen Denkens nicht auch zugleich in das transſcendente Gewand der Vorſtellung auf angemeſſene Weiſe ausgeprägt ſei. Daher können wir auch auf dieſes Verhältniß ſeinen ſonſt bekannten Kanon vollkommen anwenden: „Was wirklich iſt, das iſt vernünftig; was vernünftig iſt, das iſt wirklich.“ Die Schule vereinzelt nun dieſe beiden in Einen Brennpunkt concentrirten Sätze, und bringt jeden zu iſolirter Exiſtenz: zunächſt von der religiöſen Seite, dann aber auch, wie wir ſpäter ſehen werden, von der politiſchen Seite. Denn der Punkt der Religion iſt nunmehr zur Sprache gekommen, ohne die von Hegel, wie wir früher ſahen, gefürchteten Nachtheile zu haben. Im Gegentheil. Weil die Religion der Punkt iſt, für den ſich das Deutſche Bewußtſein am meiſten intereſſirt: ſo iſt durch dieſe Beſprechung die ganze Lage der Sache, das Verhältniß der Glieder der Schule unter einander und der rechte Standpunkt des Hegelſchen Syſtems ſelbſt ins vollſte Licht geſetzt worden. An dieſe theologiſchen Streitigkeiten der Hegel-

ſchen Schule, welche faſt das ganze Leben der Geſchichte der Philoſophie im letzten Decennium enthalten, wie auch in der politiſchen Geſchichte Bürgerkriege internationalen Kämpfen Platz machen, können wir daher auch am beſten anknüpfen, um den ganzen Werth der Hegelſchen Schule darzulegen.

Ihre rechte Seite können wir nun in dieſer Rückſicht als diejenige bezeichnen, welche mehr dem Satze huldigt: Das Wirkliche iſt vernünftig. Sie iſt alſo im Ganzen conſervativ, indem ſie an der Wirklichkeit der Religion nichts Unvernünftiges, zu Negirendes, zu Verbeſſerndes mehr findet. Die rechte Seite hält die durch die Form der Vorſtellung geſetzte Transſcendenz des Göttlichen in ihrer ganzen Integrität für das Vernünftige; ſie ſchlägt mithin das, was der bloßen Form der Vorſtellung angehört, zum abſoluten Inhalt der Wahrheit. Alle Vorſtellungen der Religion, die jenſeitige Perſönlichkeit Gottes, die ausſchließliche Göttlichkeit Chriſti, die individuelle Fortdauer der Seele, gelten ihr in der unmittelbar hergebrachten Anſchauungsweiſe als das Wahre. Die Philoſophie müſſe dieſelben alſo als ſolche beibehalten, und ſomit den ganzen Inhalt der Vorſtellung annehmen. Dieſer Theil der Schule ſcheint zunächſt bei dieſer Auffaſſungsweiſe Hegel ganz auf ſeiner Seite zu haben, und darin von ihm beſtätigt zu werden, da Hegel, wenn er in der ſpätern Zeit, wiewohl ſpärlich, davon redete, den ſpeculativen Gehalt dieſer Dogmen meiſt in das myſtiſche Dunkel des Mantels der Vorſtellung hüllte. So könnten viele Stellen den neulich angeführten entgegengeſetzt werden. So wurde auch mit Recht der Hegelſchen Philoſophie der Vorwurf gemacht, daß ſie nur theoretiſire; denn inwiefern ſie die gegebenen Vorſtellungen ſchon auf der höchſten Höhe der Vernünftigkeit angelangt ſah,

fühlte ſie keine Veranlaſſung, durch Umgeſtaltung derſelben, das Vernünftige noch erſt wirklich zu machen.

Die linke Seite bildet nun hiervon das gerade Gegentheil, indem ſie dem vernünftigen Gedanken der Dogmen, wie Hegel ihn nach allen Seiten hin aufgeſtellt hatte, auch überall ausſchließlichen Werth, mit Hintanſetzung der Form der Vorſtellung, zuſchrieb. Im ächt Hegelſchen Sinne ſagte ſie alſo, das Vernünftige iſt wirklich; und weil die Philoſophie ihr Grau in Grau mahle, ſo könne ſie durch ſpeculatives Denken wohl die Dogmen erkennen, aber nicht verjüngen. So trat die linke Seite dem Optimismus der rechten nur zu bald durch einen Peſſimismus entgegen, der das Dogma in der veralteten Geſtalt der Vorſtellung bloß zerſtören wollte. Weil ſie im Vernünftigen der Idee ſchon alle Wirklichkeit eingeſchloſſen fand, ſo gab ſie ſich nicht die Mühe, aus dem Wirklichen den vernünftigen Inhalt herauszuanalyſiren. Den Kanon ferner der rechten Seite, daß der Inhalt in Religion und Philoſophie derſelbe ſei, konnte die linke Seite auch nicht mehr gelten laſſen, wiewohl Hegel ihn anerkannt hatte. Denn da dieſer ebenſo umgekehrt ausgeſprochen hatte, daß eine Zeit, in Gedanken gefaßt, nicht mehr ihre Zeit, ſondern dem Inhalt nach über ſie hinaus ſei: ſo müſſe, ſchloß die Linke ganz conſequent, durch die Form des In-Gedanken-Faſſens der Religion ihr Inhalt ſelbſt eine Modification erleiden, die Form aber damit zur bloßen Mythe werden.

Daß nun ſowohl am wirklichen Dogma ſich ein vernünftiger Inhalt zeige, als auch der vernünftige Inhalt ſich in eine ihm gemäße Form eines wirklichen Dogma kleide, iſt der Standpunkt der Centren. Beide Sätze, die Vernünftigkeit des Wirklichen und die Wirklichkeit des Ver-

nünftigen, die bei Hegel bewußtlos Eins und noch gar nicht zur Unterſchiedenheit gekommen ſind, werden hier aus ihrem bewußten Gegenſatze in Eine höhere Einheit verknüpft. Denn einerſeits negirt das Centrum die Vorſtellung in ihrer unmittelbaren Erſcheinung, wie die linke Seite, und läßt nur den vernünftigen Inhalt an ihr als das Wirkliche beſtehen: andererſeits will ſie aus dem ſpeculativen Denken eine neue Wirklichkeit erzeugen, die, als eine umgebildete Vorſtellung, die transſcendente Hülle iſt, in welche der immanente Inhalt gegoſſen werden muß. Aber dieſe Hülle bleibt nur Form, und wird inſofern Symbol; ſie darf als ſolche ſich nicht zum Inhalt machen, und bekommt erſt Werth und Würde durch den ihr anvertrauten ſpeculativen Gehalt.

Die entfaltete Totalität der Hegelſchen Schule ließe ſich hiernach in einer kurzen Zuſammenſtellung alſo ſchildern. Bei den Pſeudohegelianern iſt die Vorſtellung, als Glaube oder Erfahrung, die alleinige Quelle der poſitiven religiöſen Wahrheit. Auf der äußerſten Rechten der Hegelſchen Schule iſt die Vorſtellung bei Hinrichs das abſolute Kriterium der durch Dialektik gefundenen Reſultate: Göſchel giebt ihr wenigſtens noch eine entſcheidende Stimme in religiöſen Angelegenheiten. Schaller, Erdmann und Gabler, welche die reine rechte Seite bilden, erlauben der Vorſtellung in allen Stücken ein conſultatives Votum, welches ſie jedoch, wie ein guter Landesvater ſeinen Ständen gegenüber, auch nie unberückſichtigt laſſen. Roſenkranz, der das rechte Centrum einnimmt, richtet ſich meiſt noch nach dieſer Stimme der Vorſtellung, verwirft ſie indeſſen doch auch ſchon in manchen Fällen. Bei Marheineke, der den Uebergang ins linke Centrum macht, iſt die Vorſtellung der Geſchworene, der nur über das Factum zu ſprechen hat,

während dem ſpeculativen Gedanken allein die Rechtsfrage zu entſcheiden obliegt. Auf dem linken Centrum, das durch Vatke, Snellmann und mich vertreten wird, iſt die Vorſtellung eine treue Dienerinn, die ſich gehorſam den Befehlen der Herrinn Vernunft unterwirft. Strauß macht auf den Bänken der Linken ſie zur Sklavinn; und bei Feuerbach und Bauer erſcheint ſie wahrhaft als eine Paria. — Cieszkowski endlich hebt beſonders den vierten Punkt heraus, den die Hegelſche Schule auszuführen hat, den ſpeculativen Gedanken zum Grunde der Umgeſtaltung des ſocialen Lebens zu machen; und dieſen Punkt weniger urgirt zu haben, iſt allerdings ein Mangel des Hegelſchen Standpunkts.

Nur über die zwei letzten Aufgaben der Hegelſchen Schule haben wir noch beſonders zu ſprechen. Was wir nun zunächſt Einzelnes über die entwickelte Totalität der mannigfaltigen Richtungen derſelben zu ſagen haben, wäre etwa Folgendes.

Die vier Pſeudo-Hegelianer ſind Fiſcher, Fichte der Jüngere, Weiße und Braniß. Fiſcher will ausdrücklich die Dialektik Hegels mit der „Realphiloſophie" Schellings zu einer lebendigen Einheit vermitteln; und was Fiſcher hiermit klar ausſpricht, iſt auch bei den drei andern der mehr oder weniger eingeſtandene Zweck. Alle halten die dialektiſche Methode Hegels für die abſolute Methode der Wiſſenſchaft. Fichte ſagt geradezu: „Es iſt das Hauptverdienſt Hegels, die dialektiſche Beſchaffenheit der Kategorien, ſomit auch aller Wahrheit, dadurch aber zugleich die einzig richtige philoſophiſche Methode nachgewieſen und mit bewunderungswürdiger Conſequenz durchgeführt zu haben. Dieſer Fund iſt nun unverbrüchlich feſtzuhalten, und auf Einverſtändniß über die Methode zunächſt zu bringen; wo ſich die anderen Differenzen allmählig von

ſelbſt ausgleichen werden.“ Auch Weiße lobt „die gediegene Trefflichkeit der Methode“ Hegels, deren Entdeckung er ein unſterbliches Verdienſt nennt; ja er betrachtet Hegels Logik „als eine Schöpfung einzig in ihrer Art und durchaus vollendet, bei welcher von einer eigentlichen Kritik nicht die Rede ſein kann.“ Später wollte er freilich manche Lücken darin gefunden haben, und ſchrieb alſo ſelbſt ein neues Fundament der Wiſſenſchaft, das er, wie die übrigen Pſeudohegelianer, Metaphyſik nannte; nur Fichte ſetzte an die Stelle dieſes Ausdrucks den von Ontologie. Alle aber wollen darin, wie Hegels Logik thut, das wenngleich vielfach umgeſtaltete Syſtem der reinen Kategorien darſtellen, inſofern es, durch den dialektiſchen Denkproceß erzeugt, die urſprünglichen Denkbeſtimmungen für alle Dinge enthält.

Sind ſie aber nun auch bis ſo weit in der Hegelſchen Schule mitgegangen, ſo laufen ſie mit einem Male in alia omnia über, indem ſie auch den Neoſchellingianismus ſowohl ſeiner Form als ſeinem Inhalte nach, Beides jedoch auf eigenthümliche Weiſe, in ſich aufnehmen. Der Gegenſatz der negativen und der poſitiven Philoſophie Schellings erſcheint bei ihnen nämlich nicht mit ſolcher Beſtimmtheit und Ausführlichkeit, als Schelling jetzt in ſeinen mündlichen Vorleſungen ihn hinſtellt. Hiernach ſollte man meinen, daß die Druckwerke dieſer Pſeudohegelianer der erſte Keim des Schellingſchen Unterſchiedes einer negativen und einer poſitiven Philoſophie ſeien, den Schelling erſt, ihnen folgend, ausgebildet habe, wiewohl Schelling nunmehr behauptet, dieſen Unterſchied ſchon vierzig Jahre in ſeinem Kopfe oder in ſeinen Heften mit ſich herumzutragen. Hier erkenne Schelling den praktiſchen Nachtheil, ſo lange mit dem Druck ſeiner neuen

Philoſophie gezögert zu haben, der keinesweges durch den Vortheil aufgewogen werden kann, der Kritik entgangen zu ſein, da er ſogar Gefahr läuft, daß ihm die Autorſchaft jenes koſtbaren Fundes mit Grunde abgeſprochen werden kann. Denn einmal hätten jene Pſeudohegelianer, wenn ſie durch Hören Schellingſcher Vorleſungen oder auf ſonſtigem Wege zu dieſem Unterſchiede gekommen wären, denſelben gewiß beſtimmter entwickelt. Indem dann in mehrern gemeinſchaftlichen Punkten beſonders Weiße die Priorität der Erfindung ausdrücklich für ſich in Anſpruch nimmt, auch die meiſten ſeiner Schriften vor Schellings Vorrede zu Couſins Fragmenten, ohnehin vor dem Auftreten Schellings in Berlin erſchienen ſind, ſo neigt ſich die Wageſchale der Kritik durchaus auf Weiße's Seite hin. Hat Schelling nicht auch ſonſt überall von ſeinen Jüngern aufgenommen?

Dem ſei jedoch, wie ihm wolle, was jene Männer an der Hegelſchen Logik ausſetzen, iſt dieß, daß die Kategorien der Logik nicht bis zur Wirklichkeit reichen, gerade wie dieß Schelling aller negativen Philoſophie vorwirft; ſie halten alſo die vernünftige Deduction der Gedanken nicht für Wirklichkeit noch wirklichkeitserfaſſend, und nur das gegebene Wirkliche als ſolches für das Wahre und Vernünftige. Die Philoſophie, ſagt der jüngere Fichte, iſt nichts weiter, als eine Selbſtorientirung des Geiſtes über den urſprünglichen, in ihm niedergelegten Beſitz der Wahrheit, nicht ein Erfinden derſelben. Alles Andere, als uns, erkennen wir nur mittelbar. Wir leſen Gottes Zeugniß von ſich ſelbſt in uns; ſein Anſich iſt uns aber ſchlechthin unerkennbar. (Die Kantiſche Transſcendenz iſt vollkommen hergeſtellt.) Bei Hegel iſt nur die Kategorie das Wahre und Ewige. Das ſpeculative Erkennen faßt ſich als die einzige

Form der Wahrheit, und der Zwieſpalt im Bewußtſein, wie der Gegenſatz zwiſchen dem a priori und dem a posteriori, bleibt damit in ganzer Kraft. Selbſt die Hegelſche Philoſophie verſöhnt die höchſten Gegenſätze — die Anforderungen des Gemüths und die Deductionen der Speculation — nicht. Das Mittel dieſer Verſöhnung iſt, daß da, wo der ſpeculative Faden abreißt, der Begriff über ſich hinaustreten muß, um ein anderes Erkenntnißelement in ſich aufzunehmen. Die höchſte Aufgabe der Philoſophie iſt alſo, daß ſie ins Leben übergehe, und lebendige Erfahrungswiſſenſchaft werde. Der aprioriſche Gott iſt ein froſtiger Ergänzungsbegriff. Es muß daher zum ſpeculativ anſchauenden Erkennen fortgeſchritten werden; erſt wenn wir anſchauend hinaus in die Wirklichkeit treten, bewährt ſich uns die Idee der Gottheit. Die poſitive Offenbarung des Chriſtenthums iſt alſo eine Hauptergänzung des geſammten Apriorismus. Die Hegelſche Dialektik iſt aber nur negativ; ſie ſteigt von den Theilen zum Ganzen erſt auf. Die poſitive Dialektik beſteht umgekehrt darin, vom Gipfel der erreichten abſoluten Idee herabzuſteigen, um innerhalb der Entfaltung der vollendeten Begriffstotalität fortzuſchreiten. — Hier erkennen wir Schellings intellectuelle Anſchauung und Conſtruction, ſeine Erfahrung und Offenbarung, ſelbſt den Gegenſatz einer poſitiven und negativen Wiſſenſchaft deutlich wieder.

Ueber dieſe Form der Philoſophie ſtimmt Weiße mit Schelling und Fichte dem Jüngern vollkommen überein; nur beſitzen alle Pſeudohegelianer eine viel genauere Kenntniß der Hegelſchen Methode und Logik als Schelling, und bringen es daher in ihrer Metaphyſik zu einem weit durchdachtern Syſteme von Kategorien, als Schelling in ſeiner Potenzenlehre vermochte. Weiße aber unterſcheidet ſich von den

Uebrigen wieder durch eine ausführlichere Darlegung der ſogenannten negativen Philoſophie, wo die Aehnlichkeiten mit den neueſten Schellingſchen Sätzen ſo beſtimmt werden, daß ein gemeinſamer Urſprung, wer von Beiden auch immer der Urheber ſei, unabweislich wird. Weiße ſagt: Der Haupt- und Grund-Mangel der Hegelſchen Philoſophie beſteht darin, die abſtract metaphyſiſche Form mit dem concreten Inhalte verwechſelt zu haben. Die logiſchen Kategorien, die nur in einem Andern und durch ein Anderes Wahrheit haben, gelten geradezu für die abſolute Wahrheit. Den Begriff des dialektiſchen Proceſſes hat Hegel zur Idee hypoſtaſirt, und als Gott ſelbſt, als alle wahrhafte Wirklichkeit aufgefaßt. Das Leben der Natur wie des Geiſtes wird hiermit ins abſtracte Denken verflüchtigt, und ſomit der unendlich reiche Inhalt der Welt zur Methode, zum Formalismus der Wiſſenſchaft. Der über die Methode hinausgehende und durch ſie allein noch nicht von vorn herein erſchöpfte Inhalt iſt ein poſitives Mehr, welches die Hegelſche Logik nicht anerkennt. — Hier liegt derſelbe Mißverſtand zu Grunde, aus dem auch die Schellingſche Beurtheilung der Hegelſchen Philoſophie hervorgegangen iſt. Weil Hegel ſich einmal des Bildes bedient hat, daß die Logik Gott darſtelle vor Erſchaffung der Natur und des endlichen Geiſtes, wobei durchaus an keine zeitliche Priorität gedacht werden darf: legen ſie Hegel unter, er habe dieſe Kategorien hypoſtaſirt und ihnen eine von den Dingen abgeſonderte Exiſtenz zugeſchrieben, während doch vielmehr die logiſche Idee bei Hegel nur der dialektiſche Pulsſchlag des Lebens in den concreten Geſtaltungen der Natur und des Geiſtes iſt. Jene alſo, die Hegel vorwerfen, Kategorien hypoſtaſirt zu haben, ſind es umgekehrt ſelbſt, die ſich die Vorſtellung eines höchſten

Weſens, als über dem ganzen Reichthum des Univerſums ſchwebend, machen, daſſelbe perſonificiren, und dann durch weitere Hypoſtaſe zu einem für ſich ſeienden, von der Welt geſchiedenen Subjecte erheben, das eben nur in ihrer Einbildungskraft lebt. Sie ſind es damit auch, welche den unendlichen Reichthum des lebendigen Princips der Wirklichkeit zu einem Geſchöpfe ihres Gehirns, das aller Wirklichkeit ermangelt, verflüchtigen.

Fragt man nun aber bei Weiße nach, warum er denn doch auch, wie Hegel, in einer Metaphyſik das Syſtem dieſer Kategorien aufſtelle, ſo ergiebt ſich ganz klar, daß ſie nach Inhalt und Zweck der negativen Philoſophie Schellings durchaus entſpricht: Die Metaphyſik hat zu ihrem Inhalte das ſchlechthin Nothwendige, das nicht nicht ſein, und nicht anders ſein kann, welches aber in dieſem unbedingten Sein und dieſer ſeiner Nothwendigkeit dennoch ein Nichtſeiendes, alſo Weſenloſes und Unwirkliches iſt. Als der weſentliche Inhalt der Vernunft, ſind die Kategorien zwar nothwendige Formen für alles Seiende; aber ſie ſind in ihrer Nothwendigkeit nur das negativ Abſolute, Begriffe, deren Wahrheit darin beſteht, nicht ſich ſelbſt, ſondern ein Anderes, und nur im Andern ſich ſelbſt zu bejahen. Ihre Wahrheit iſt alſo keine reale, ſondern nur eine formale. Die Metaphyſik iſt mithin ein Schattenreich; das Nichtnichtſeinkönnen dieſer Form, die als immanent gefaßt wird, hat die Bedeutung einer Unentbehrlichkeit der Form für jeden denkbaren Inhalt. Die Kategorien beweiſen ihre Richtigkeit eben dadurch, daß ſie ſich zum Inhalte aufheben.

Das Verhältniß, welches zwiſchen Metaphyſik und Realphiloſophie Statt findet, giebt Weiße dann alſo an: Wir legen den Namen der Metaphyſik derjenigen Wiſſenſchaft bei,

welche von dem Höchſten und Allgemeinſten auf eine Weiſe handelt, die nicht die eigentliche poſitive Natur dieſes Höchſten, ſondern das, was jenſeits dieſer Natur liegt, die negative Baſis und das ewige Geſetz der Nothwendigkeit, ohne welche das Höchſte weder das Höchſte wäre, noch überhaupt wäre, erkennen lehrt. Es wird wohl a priori erkannt, daß Alles unter Geſetzen ſtehe; aber die beſtimmten Geſetze können nur aus der Empirie entnommen werden. Die Empirie iſt alſo zur weitern Erfüllung der Kategorien nothwendig. Auch mit der letzten Kategorie, mit der Freiheit, und zwar in ihrer höchſten Spitze als freier ſchöpferiſcher Thätigkeit, iſt noch nicht im ſtrengſten Sinne ein Beweis von dem wirklichen Sein Gottes gegeben. Die freilich ungeheure Vorausſetzung, daß es überhaupt nichts Wirkliches giebt, bleibt noch immer von der Metaphyſik als möglich geſetzt. Nur in einem Inhalt haben die Kategorien Wahrheit, ſo daß das denkende Subject von ihnen an die Empirie gewieſen wird. Die dialektiſche Philoſophie kann ſich alſo nicht an die Stelle der Empirie ſetzen; ſie ſoll vielmehr eine Empirie im höhern Sinne erſt möglich machen. Die Reihe der Negationen muß bis an den Punkt herangeführt werden, wo die Erfahrung als die allein wahre, durch jenes negative Thun über ſich ſelbſt verſtändigte Bejahung hinzutritt. Den Schluß des Ganzen bildet ein Begriff, in welchem Speculation und Erfahrung vollſtändig zuſammenfallen: d. h. in welchem die Speculation ſich ſammt der Totalität ihres Inhalts aufhebt, und an ihre Stelle einen allgemeinen und univerſellen Erfahrungsgegenſtand, Gott, ſetzt. Das poſitiv in der Erfahrung Gegebene kann, als durch freie Thätigkeit Gottes erſchaffen, auch anders ſein, als es wirklich iſt. Die Vernunftnothwendigkeit ſetzt ſich aber ins Po-

ſitive hinein fort, weil dieſes von Seiten ſeiner Form der Negativität und Nothwendigkeit angehört, und ohne dieß undenkbar und unerkennbar bliebe. Das Wirkliche als ſolches bleibt jedesmal Gegenſtand der Erfahrung, und die Begriffe der Philoſophie behalten gegen den Inhalt der Empirie nur eine unwirkliche und ideale Bedeutung. Der Gottesbegriff, welcher aus der Metaphyſik reſultirt, iſt noch ein leerer und abſtracter; er ſchließt die Möglichkeit von Eigenſchaften nicht aus, die mit den Eigenſchaften des wahren Gottes, jenes Gottes, der nur durch Erfahrung, durch die Glaubenserfahrung des Chriſtenthums, erkannt zu werden vermag, unverträglich, ja direct ihnen entgegengeſetzt ſind.

Nirgends verräth ſich die Glaubensphiloſophie, die wir früher einmal die fünfte nannten, beſtimmter als an dieſer Stelle. Sonſt können wir dieſen Sätzen Weißeʼs nur das entgegenhalten, was wir bereits Schelling zu erwägen gaben und auch Werder vorhielten, daß wir freilich nicht die wirklichen Dinge aus unſerem Denken herausſpinnen können; was um ſo unnöthiger iſt, da wir ſie ja eben ſchon vorfinden und nur zu erkennen brauchen. Nichtsdeſtoweniger ſchaffen wir, mit dem alten Schellingianismus, die Dinge in ihren Ideen, dem wahrhaften Weſen nach; und finden darin eben die wahrhafte Uebereinſtimmung mit der Erfahrung. Wenn nun Weiße in ſeiner Recenſion der Werderſchen Logik dieſe aufs Unwürdigſte herunterreißt, und nur die eine ſchon öfter von uns erwähnte Stelle Gnade findet und ſogar Lob einärndtet (ich meine die, wo Werder von den Schranken der Philoſophie, von der Unbegreiflichkeit des Wie, von der Unfähigkeit des Philoſophen, auch nur einen Grashalm zu machen, von dem Nur-Gedanken, dem Nur-Geiſte, dem unerzwingbaren Glauben an die Philoſophie

ſpricht): ſo gebe ich unſerem Denkgenoſſen zu erwägen, ob, wenn er jenen Tadel ruhig verachten, ja ſtolz darauf ſein kann, er bei dieſem Lobe nicht bedenklich werden, und ſich rüſten müſſe, es von ſich abzuwälzen, — ob er durch die räthſelhafte Zweideutigkeit ſeiner etwas im prophetiſchen Tone geſprochenen Worte ſich nicht verpflichtet fühle, uns ihren wahren Sinn und Geiſt aufzuſchließen, damit auch nicht der leiſeſte Verdacht in uns aufſteigen könne, als mache er auch nur einen Schritt zu jener Glaubensphiloſophie hin.

Laſſen wir nun die Form dieſes Pſeudo-Hegelianismus ſo fallen, wie früher die des Neo-Schellingianismus, und gehen wir zum Inhalt über: ſo ſtimmen dieſe Männer auch in dieſer Rückſicht mit Schelling darin überein, den Theismus eines transſcendenten Gottes aus den Kategorien ſowohl als aus der Erfahrung deduciren, und dieſe Anſichten mit dem Chriſtenthume verſchmelzen zu wollen; ſo daß eine Art Erklärung und Begründung des Chriſtenthums, wobei Hegels Religionsphiloſophie wieder das Muſter iſt, herauskommt. Miſchen ſie aber auch, wie Schelling, vielfache Heterodoxien ein, ſo gehen ſie doch im Phantaſtiſchen lange nicht ſo weit, als die Nebelgeſtalten der neoſchellingiſchen Potenzenlehre: zweifelsohne weil die durchgebildetere Dialektik, die ſie aus der Hegelſchen Schule ererbten, ihnen zu einer reinern und beſonnenern Auffaſſung Anleitung gab, als wenn ſie ſich, wie Schelling, an ein dürres Schema gehalten hätten, um daraus die reiche Fülle der chriſtlichen Wahrheiten zu erkennen.

Was zunächſt die Perſönlichkeit Gottes betrifft, ſo fängt Fiſcher unmittelbar mit dem „vorausſetzungsloſen abſoluten Subjecte“ an: Gott iſt zwar ſchon ohne die Welt perſönlicher Wille, vollendet ſich aber im Verhältniß zur Schöpfung zum an und für ſich ſeienden abſoluten Geiſte, indem er ſich durch

die Weltſchöpfung in ſich ſelbſt reflectirt und die Idee ſeiner ſelbſt vermittelt. Damit ſeine Geſchöpfe durch ſich und für ſich exiſtiren können, fängt Gott an, die Momente der Welt zeitlich in das Daſein treten zu laſſen; dieß iſt eine beſtimmte Manifeſtation oder Actualiſirung ſeines weſentlich ewigen Schaffens, ſo daß er nicht erſt durch die Zeit der Welt und im Verhältniſſe zum erſcheinenden Univerſum ſeiner ſelbſt bewußt wird. Durch dieſe zweite Schöpfung wird Gott ſich ſeiner Idee nur in der actuellen Weiſe bewußt. Daß aber das Abſolute ſelbſt als Deus explicitus nicht in der höchſten Form, in welcher es gedacht werden kann, in der Form des ſeiner ſelbſt im Unterſchiede von ſeiner Schöpfung bewußten Ur=Ichs erkannt wird, iſt ebenſowenig zu verkennen. — Hier kommt das ſonderbare Reſultat heraus, daß einerſeits das, was Gott eigentlich nur zu Gunſten ſeiner Geſchöpfe thut, dann doch auch ihm zu Gute kommt, indem es ihm zur Actualiſirung verhilft: und daß andererſeits dieſe Explicirung Gottes im Univerſum, wodurch er ſich erſt als abſoluter Geiſt vollendend bewußt wird, doch zugleich eine niedrigere Form iſt, als wenn er auf bloß potentielle Weiſe im Unterſchiede vom Univerſum ſich als Ur=Ich faßt. Die ſich in der zeitlichen Weltſchöpfung vollendende Immanenz ſoll alſo eigentlich nur dazu dienen, die Transſcendenz in der ewigen Schöpfung als das Höchſte zu offenbaren.

Den philoſophiſchen Gedanken von einem ſich erſt in und mit der Welt vollendenden Gotte haben dieſe Pſeudo=Hegelianer ſämmtlich aus dem alten Schellingianismus und von Hegel überkommen. Der jüngere Fichte ſagt in dieſer Hinſicht ſehr gut: Gott iſt bei Hegel nicht bloße Subſtanz, noch die mattentfärbte Indifferenz oder todte Identität des Subjectiven und Objectiven, ſondern der lebendige Proceß der

Subjectivität, ſich ſelbſt das unendlich Andere, und darin Eins und Selbſt zu ſein; die abſolute Fluctuation des ewig geſetzten, und eben darin wieder aufgehobenen und verſöhnten Gegenſatzes. Er iſt nie erſchöpft in Einer dieſer Selbſtgeſtaltungen, ſondern greift über jede derſelben unendlich über, die in ihm dadurch als Ideelles geſetzt iſt. So iſt Gott hier das ewige Anſchauen ſeiner ſelbſt im Andern, die unendliche Schöpfung als unendliche Subject-Objectivität. Indem Fichte dann aber ganz bewußtlos, ungeachtet des ſo eben Geſagten, dem Hegelſchen Abſoluten vorwirft, daß es nur die Actualität und abſolute Unruhe des Proceſſes ſei, dem noch der ruhende Mittelpunkt des Auges als Kern fehle, die innerlich unbewegte Klarheit der Identität, das ewige Band ſich ſelbſt erfaſſender Einheit: ſo ſieht man, daß es Fichte nur auf eine Identität jenſeits des Unterſchiedes, eine Ruhe außerhalb der Bewegung, — kurz ein ſubjectives Selbſt ankommt, das ſeinen Objecten auch als abſtractes Fürſichſein gegenüberſtehe. Was iſt dieß aber Anderes, erwiedert ihm Strauß hierauf, als der Rückfall der Speculation in den Standpunkt des gemeinen Bewußtſeins, das nur noch die Verſchrobenheit und Prätenſion hat, ſich für die höchſte Speculation auszugeben!

Aus dieſem Geſichtspunkt ſind die folgenden Sätze Fichte's zu verſtehen: Der Begriff Gottes, als des perſönlichen Geiſtes, muß der Anfang und die Baſis des Syſtems ſein; und nur von dieſer höchſten Erkenntniß aus können die Probleme der Philoſophie in letzter Inſtanz gelöſt werden. Durch das Bewußtſein der abſoluten Perſönlichkeit wird die abſtracte Auffaſſung Gottes, als der unendlichen Negativität oder des bloßen Proceſſes nach Hegel, überwunden; denn bei der Idee der Perſönlichkeit iſt es eben, wo der aprio-

riſche Faden des Begriffs abreißt, und die Erfahrung an deſſen Stelle tritt. Um nun dieſen Begriff der Perſönlichkeit zu faſſen, muß die abſolute Idee als die Einheit eines unendlichen Mannigfaltigen gedacht werden. Als abſolute Einheit giebt die Idee ſich ſelbſt ihre Unendlichkeit, und iſt die organiſche Totalität der in ihr geſetzten Unterſchiede. Der letzte entſcheidende Aufſchluß liegt darin, daß die abſolute Perſönlichkeit Gottes als die unendlich ſchöpferiſche gedacht werde. Nur im Verhältniß zu dem Mannigfaltigen wird die ſich durchdringende, begreifende Einheit zum Selbſt. Aus ſich ſelbſt beſtimmt ſich die abſolute Idee, das unendlich Andere ihrer ſelbſt zu werden; denn nur durch dieſe freie Lebensentfaltung bricht das Weſen zur Perſon hindurch. So iſt Gott, als durchſchauendes Bewußtſein des Geeinten, das unendlich Einende. Gott wie die Creatur ſind individuell. Gott iſt in allen Creatur-Perſönlichkeiten gegenwärtig, und doch von ihnen geſchieden: nicht einen fertigen Weltplan mechaniſch vollendend, ſondern als höchſte Perſon, den freigelaſſenen Perſönlichkeiten gegenüber, all-eingreifend das Freie lenkend, es zum Beſten herausführend. — Da dieß Alles, bemerkt Snellmann, gar nicht bewieſen werden ſoll: ſo iſt es unnöthig, ſich bei ſolchen Verſicherungen, welche die Wiſſenſchaft nicht fördern können, aufzuhalten. Fichte findet dieſe Vorſtellungen in ſeiner religiöſen Erfahrung; und darum ſpricht er ſie als das Vernünftige aus.

Ebenſo verhält es ſich mit den Sätzen von Weiße über die Perſönlichkeit Gottes: nur daß er ſogar die Dreieinigkeit, zwar nicht beweiſen, aber doch ſeinem Bewußtſein als vernünftig plauſibel machen will. Gerade wie Schelling, nur durchaus in klarerer Darſtellung, will Weiße hier Theismus und Pantheismus mit einander verſöhnen: Der Theismus hat von der Zweckverknüpfung in der Welt auf einen per-

ſönlichen Urheber dieſes Zwecks außerhalb der Welt geſchloſſen; der Pantheismus hat die immanente Zweckmäßigkeit der Welt zum innerweltlichen, unperſönlichen Gott erhoben. Die wahre Theorie muß Beides, einen außerweltlichen Gott und auch einen innerweltlichen, einen perſönlichen und auch einen beziehungsweiſe unperſönlichen, annehmen. Das abſolute Selbſtbewußtſein der Vernunft, welches der negative Standpunkt Hegels erſt zum Endziel des Weltenlebens in Geſtalt der abſoluten Wiſſenſchaft macht, iſt vielmehr umgekehrt, als Geiſt und freier Wille, die abſolute Vorausſetzung alles Weltenlebens. Es iſt ein dreifacher Mittelpunkt der Selbſtheit in Gott, eine dreifache Ichheit, von der wir hier den Satz ausſprechen müſſen, daß nur in ihr das Princip der Selbſtheit, die ewige und nothwendige Formbeſtimmung des Geiſtes überhaupt, bewahrt, und doch zugleich in die höhere Einheit, die dem abſoluten Geiſte angehört und ſeine Subſtanz ausmacht, dergeſtalt aufgenommen iſt, daß dieſe dreifache Ichheit im Gegenſatze zu der unendlichen Vielheit, in die der Geiſt überhaupt auf der Stufe ſeiner Endlichkeit auseinander fällt, die weſentliche Formbeſtimmung des abſoluten Geiſtes auf dieſer höchſten Stufe ſeiner Begriffsentwickelung ausmacht. Da alles reale Daſein in einem Specificiren der leeren, metaphyſiſchen Unendlichkeit beſteht: ſo muß auch das Urwirkliche, d. h. der perſönliche Gott, ſich ſelbſt oder ſeine eigene Perſönlichkeit, zunächſt in quantitativer Form, durch eine Urſpecification ſetzen, die als gleich ewig mit ſeinem Weſen zu denken, und deren Exponent die Dreizahl iſt.

Mit der Trinität bringt Weiße dann auch die Schöpfung in Verbindung: Jene göttliche Erkenntniß iſt die Selbſterkenntniß Gottes, die Erkenntniß des Sohnes durch den Vater, des Vaters durch den Sohn und Beider durch den

Geiſt. Aus dieſem Schauen ſeiner ſelbſt geht in Gott der Entſchluß zur Entäußerung ſeiner ſelbſt hervor, der in der Einſicht enthalten iſt, daß im Wirklichen annoch ein Mehreres, als in dem Möglichen enthalten iſt. Die abſolute Vernunft iſt freie ſchöpferiſche Thätigkeit. Nur dann aber können wir Gottes Verhalten in der Weltſchöpfung ein freies nennen, wenn es uns vergönnt iſt, Gott als eine in der Zeit berathende und beſchließende Weſenheit zu denken. Das Sein der Gottheit iſt alſo nicht als unbedingte Nothwendigkeit, ſondern als That ihrer ſelbſt zu faſſen: es ſtände bei ihr, nicht ſie ſelbſt zu ſein, wenn ſie gar nicht ſein wollte; aber es ſtände nicht bei ihr, die logiſchen Geſetze des Seins zu verändern. Der Inhalt, der vor der Weltſchöpfung ſchon für die göttliche Erkenntniß vorhanden geweſen iſt, war ein ſolcher, deſſen Beſchaffenheit Gott nicht nur zum Schaffen der Welt überhaupt, ſondern auch zur Wahl einer beſtimmten Beſchaffenheit des zu Schaffenden, im Gegenſatze anderer Beſchaffenheiten, vermocht haben könne. Der Entſchluß Gottes, die Welt zu ſchaffen, iſt ewig: das Hervorgehen des Geſchöpfes aber ein durch die freie Actualität der Creatur Vermitteltes. — Weiße läugnet dann zwar, daß durch die Schöpfung „ein Zuwachs von Realität in Gott ſelbſt“ erfolge; ſo lange aber die Wirklichkeit höher ſteht, als die bloße Möglichkeit, wird er jenes nicht in Abrede ſtellen dürfen. Auch würde, ſeinen Behauptungen zufolge, die Creatur, ſelbſt bevor ſie nur einmal aus Gott hervorgegangen iſt, ſchon die Sofortigkeit der Schöpfung retardiren.

Ich führe dieß an, weil man an dieſer Darſtellung Weiße's die unauflöslichen Schwierigkeiten, ja die Unmöglichkeit am klarſten erkennt, welche ein vorweltliches Bewußtſein eines

transſcendenten Gottes mit ſich führt; und inſofern war es ganz conſequent, daß dieſe Hegelianer in die Glaubensphiloſophie flüchteten. Während Schelling aber noch keine Ahndung hat, wie dialektiſche Schwierigkeiten ſeine Trinitäts- und ſeine Schöpfungslehre ſollten umſtoßen können, da er ja das Panacee ſeiner Potenzen ſo bequem darauf anwenden kann: ſo ließ der ſpeculative Begriff, der jenen vor demſelben dahin fliehenden Pſeudohegelianern im Nacken ſitzt, ſie dieſe Schwierigkeiten aufwerfen, und, ſo gut ſie es vermochten, vor dem Richterſtuhl ihrer Vorſtellung löſen. Dadurch bilden ſie den Uebergang von Schelling zur eigentlichen rechten Seite der Hegelſchen Schule.

Auch Braniß ſchließt ſich vollkommen dieſem Standpunkt an: Gott iſt das Unmittelbare des vernünftigen Wiſſens, und dieſes unmittelbare Wiſſen Gottes das Lebensprincip der Philoſophie. Gott iſt als reines Fürſichſein, ohne weſentliche Beziehung auf ein Anderes, abſolut frei und auch abſolute Perſönlichkeit. Gott iſt, als das abſolute Thun, das ſchlechthin Vorausſetzungsloſe, die erzeugende Macht ſeines Daſeins. Das abſolute Thun hat an ſich ſelbſt ſeinen Inhalt; und indem mit ihm, nicht mit dem Sein, wie bei Hegel, begonnen werden muß, ſo iſt damit das von Hegel leer gelaſſene Jenſeits erfüllt, da doch Gott als ein der Welt jenſeitiger aufzufaſſen iſt. Dieſer Inhalt iſt nicht mehr der bloße Gedanke des abſoluten Thuns, ſondern die Objectivität dieſes Gedankens. Indem das vernünftige Denken ſeinen abſoluten Inhalt aus ſich entlaſſen hat, hat es ſich zum Bewußtſein Gottes conſtituirt. Hiermit iſt es jedoch zugleich Bewußtſein ſeiner ſelbſt, als eines von jenem objectiven Inhalt Verſchiedenen; mit dem vernünftigen Wiſſen der Idee tritt alſo zugleich das Wiſſen eines Andern auf. Dieß Andere ſtellt ſich zunächſt nur als ein Vorgefundenes

bar; doch erhält das vernünftige Denken ſofort den Impuls, das Andere Gottes als durch Gott ſelbſt geſetzt zu denken. Da aber das Sein des Andern nicht nothwendig iſt, ſo iſt auch das Setzen deſſelben eine freie Selbſtbeſtimmung Gottes: die Offenbarung ſeines Weſens außer ſich. — Auch hier wird von der abſoluten Perſönlichkeit Gottes zwar ausgegangen, das göttliche Bewußtſein aber dennoch von dem Setzen eines Andern außer ihm abhängig gemacht; ſo daß ohne die Welt Gott kein Bewußtſein hätte. Indem dann die Welt nicht nothwendig iſt, weil ſonſt Gott kein freier wäre: ſo würde damit auch das Bewußtſein Gottes aufhören, nothwendig zu ſein. Frei wäre Gott nach dieſen Anſichten aber ſchon darum nicht, weil er nicht im Andern bei ſich, und in ſeiner Manifeſtation nur außer ſich wäre.

Ueber die Chriſtologie hat ſich unter den Pſeudo-Hegelianern beſonders Weiße ausgelaſſen: Urſprünglich war auch das zweite Moment im göttlichen Weſen, wie das erſte und dritte, perſönlich; aber nachdem die Welt geſchaffen war, faßte es den freien Entſchluß, ſich an dieſelbe hinzugeben (nach Schelling, wie wir früher ſahen, war dieß ſogar ein ihm durch den Fall des Menſchen auferlegter Zwang), in ſie einzugehen, um durch den einſtweiligen Verluſt ſeiner eigenen göttlichen Perſönlichkeit die Welt zur Würde und Herrlichkeit des göttlichen Daſeins emporzuheben. Dadurch wird der Sohn in die unperſönliche Allgemeinheit oder Potentialität, aus welcher heraus ſich die unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit der Creaturen erzeugen ſoll, aufgehoben. Aber aus dieſer Entfremdung kehrt er in der Entwicklung der Weltgeſchichte wieder zu geiſtiger Selbſtheit und Perſönlichkeit zurück, und feiert ſolchergeſtalt ſeine Auferſtehung. Durch ihn werden auch die vielen Perſönlichkeiten der creatürlichen Welt,

ohne Vernichtung ihrer Selbſtſtändigkeit, zu der Einen Perſönlichkeit des göttlichen Geiſtes erhoben. — Sind auch hier die Hegelſchen Begriffsmomente, wie bei Schelling die Potenzen, zu fürſichſeienden Perſonen, die ſogar eine Geſchichte haben, ſubſtantiirt: ſo tritt doch der Gnoſticismus und Manichäismus Weiße's in einer reinern Geſtalt, als bei Schelling, auf, offenbar weil hier die unbändigen Sprünge der Schellingſchen Einbildungskraft in Etwas wenigſtens durch die gedankenſchweren Kategorien der Hegelſchen Dialektik gezügelt wurden.

Wie Weiße in der zweiten Perſon der Gottheit das pantheiſtiſche Moment ſeines Standpunkts enthalten ſieht, ſo hat auch Braniß neuerdings zugegeben, daß „jeder ſich ſelbſt verſtehende Theismus" in Chriſtus „die Idee des der Welt immanenten Gottes" anerkennen werde. Den Principienſtreit, ob es einen außerweltlichen Gott gebe, will Braniß dabei vorläufig auf die Seite ſtellen. Die Weltgeſchichte beſchreibt er dann ſehr gut als die Darſtellung dieſes „innerweltlichen" Gottes: Aus dem Urfactum, daß die Erſcheinung dem Weſen nicht entſpricht, entwickelt ſich die Geſchichte. Der Menſch iſt die in der Welt ſich ſelbſt realiſirende Gottesidee. Die Reife des Geſchlechts iſt, die Ichheit des abſoluten Geiſtes auszugebären. Im Menſchen iſt die Scheidung des Natürlichen und Geſchichtlichen aufgehoben, und der der Natur und der Geſchichte immanente Gott gedacht. Beide Gebiete zuſammen ſind die ſich vollſtändig vollbringende Gottesentwickelung. In der Natur entwickelt Gott ſich vom Sein zum Bewußtſein, in der Geſchichte vom Bewußtſein zum Selbſtbewußtſein. Alle Entwickelung ſetzt aber ein negatives Moment voraus; dieß iſt in der Natur die Materie, in der Geſchichte die Subjectivität. In Chri-

ſtus, als dem ſeine Selbſtbejahung vollziehenden immanenten Gotte, ſind beide Negationen überwunden. — Dennoch ſoll nach Braniß Chriſtus über ſich auf einen außerweltlichen Gott hinausweiſen, der ſchlechthin determinationslos und an keine Negation geknüpft ſei. Wie kann aber dieſer beſtimmungsloſe Gott ein „erfülltes Jenſeits“ ſein? Braniß hat alſo zwar das ganz Richtige ausgeſprochen, durch das Princip des Negativen der göttlichen Offenbarung Inhalt zu verſchaffen. Indem er dann aber Chriſtus die Offenbarung des jenſeitigen, ewig in ſich ſeienden Gottes nennt: ſo wäre dieſe Offenbarung wahrlich ſehr ungeſchickt angeſtellt, da Chriſtus, der doch die adäquate Offenbarung Gottes ſein ſoll, vielmehr die Immanenz des Göttlichen offenbart; und wir können es Braniß nicht zugeben, daß die Immanenz Gottes ihre weſentliche Ergänzung an der Poſition der Transſcendenz empfängt, da er darunter die Annahme eines außerweltlichen Subjects verſteht. Wenn aber Braniß hinzufügt, „die Forderung eines beharrlichen Poſitiven macht ſich geltend:“ ſo läßt er uns keinen Zweifel darüber, daß auch er dem Poſitivismus Schellings huldigt.

Auch über die Unſterblichkeit der Seele will Weiße nicht von der Speculation, ſondern von der ſittlich-religiöſen Erfahrung und der chriſtlichen Offenbarung Aufſchluß holen. Die Philoſophie kann nur beſtimmen, wie eine Seele beſchaffen ſein muß, um zu unendlicher Fortdauer fähig zu ſein. Die innere Erfahrung aber verſichert den Gläubigen und Sittlichen ſeiner Unſterblichkeit. Findet Einer dieſes Bewußtſein nicht in ſich vor, ſo gehört er nicht zu der Zahl jener Auserwählten. Nur wer in ſich, in der Tiefe ſeines ſittlichen Selbſt, eine Macht erſchaut, die er für ebenbürtig mit dem erkennt, was ihm von Außen als gottbeſeelte Erſcheinung

entgegentritt: nur wer dieſe Macht als ſtärker, denn alle Gewalten ſeiner ſinnlichen Natur und ſeines ſelbſtiſchen Ich, in ſich empfunden und erfahren hat; nur dem geht zugleich mit ſeiner Geburt zum ewigen Leben auch die Gewißheit dieſes Lebens auf. Iſt auch die göttliche Subſtanz der Welt das allein Unvergängliche, ſo iſt doch der durch den Geiſt der Gottheit wiedergeborene Menſch in Wahrheit dieſe Subſtanz ſelbſt, wenn auch nicht die ganze.

Indem nun auch der jüngere Fichte nur denen, welche in Gemeinſchaft mit Gott ſterben, die Unvergänglichkeit zuſchreibt, die Selbſtiſchen und Unlauteren dagegen nur auf unbeſtimmte Zeit fortdauern läßt: ſo fragt ſich, da ſolche Lehren doch einerſeits eben nicht die Offenbarung durchs Chriſtenthüm für ſich haben, andererſeits aber gar nicht aus der Dialektik deducirt ſein wollen, was ſie uns denn am Ende für eine Bürgſchaft ihrer Wahrheit aufzuweiſen vermögen. — Laſſen wir alſo dieſe der Schule untreu gewordenen Ueberläufer, die mit Schelling einen Separat-Frieden geſchloſſen haben, und beſchäftigen wir uns fortan nur mit uns ſelbſt. Denn ſind auch unter uns Einige, welche mit Jenen den Inhalt gemein haben, ſo wollen ſie ihn doch durch philoſophiſche Argumente beweiſen. Da wir mit dieſen alſo auf dem gemeinſamen Boden des ſpeculativen Denkens ſtehen, ſo können wir vermittelſt unſerer Methode uns leicht mit einander verſtändigen.

Auf der äußerſten Rechten der Hegelſchen Schule ſteht nun Göſchel, der, wie innig und lebendig auch ſein religiöſer Glaube ſei, dieſen doch keinesweges zur Begründung ſeiner Philoſopheme gebrauchen will, ſondern zu dem Ende immer auf die logiſchen Kategorien zurückkommt, die Jene eben mit vollem Bewußtſein als unzulänglich, das Poſitive zu beſtimmen, von der Hand weiſen. Göſchel ſtickte

alſo, wie Roſenkranz ſich ausdrückt, auf das Panier der Schule den Monismus des Gedankens, wiewohl ſein Philoſophiren mehr nur das Intereſſe hatte, die Philoſophie unſerer Zeiten den Frommen als etwas vollkommen Chriſtliches anzupreiſen. Freilich iſt ihm dieß, bei der jetzigen Lage der Sachen, durchaus mißlungen; und ein unbedingtes Zutrauen zur Philoſophie hat er auch wohl ſelber nicht. Denn er macht an die Ergebniſſe des Denkens die Forderung, daß ſie ſich mit dem Inhalt des Glaubens übereinſtimmend zeigen. Zu dem Ende muthet er der Philoſophie ſogar zu, ſich noch entſchiedener an das Wort Gottes anzuſchließen: und geſteht ſelbſt, ſich, ſtatt des Begriffs, an der Vorſtellung zu erquicken, der er Sitz und Stimme in der Philoſophie eingeräumt ſehen will.

Hat Göſchel alſo auch nicht, wie Hinrichs, geradezu geſagt, daß er von der Philoſophie nichts mehr würde wiſſen wollen, wenn ſie ihm die religiöſen Vorſtellungen zerſtörte (was der Standpunkt der Religion quand même iſt): ſo verwirft er doch immer die Philoſophie nur darum nicht, weil er die Vorſtellung in ihrem ganzen Umfang durch ſie zu retten noch im Stande zu ſein glaubt. Denn würde er zwiſchen der Philoſophie und der Religion eine Verſchiedenheit nicht nur der Form, ſondern auch des Inhalts entdecken, er würde ſich gewiß für die letztere entſcheiden. Da er ſolche Entdeckung aber bisher noch nirgends öffentlich ausgeſprochen, ſondern vielmehr in ſeinen letzten Schriften gerade am Beſtimmteſten auf die ſpeculative Begründung der Dogmen inſiſtirt: ſo müſſen wir ihn zu den Denkphiloſophen rechnen, als welche die religiöſen Vorſtellungen aus dem Schmelztigel der Dialektik hervorgehen laſſen.

Ueber die Perſönlichkeit Gottes ſagt Göſchel: Wir den-

ken zwar hinterdrein, nachdem das Sein vorausgegangen; weil aber im Abſoluten Denken und Sein identiſch ſind, ſo iſt das, was wir nachdenken, doch zugleich vorausgedacht. Weil alſo der Geiſt, als Individuum, einen Anfang genommen hat: ſo weiſt dieſer Anfang ſeines Seins auf einen Anfang außer ihm, der um ihn weiß. Dieſer Anfang iſt der abſolute Geiſt, welcher ſich erſtens in ſich ſelbſt ſetzt, indem er aus dem Allgemeinen mittelſt des Beſondern zum Individuum wird, aber aus dieſem Unterſchiede wieder in ſich zur Einheit zurückkehrt. Indem nun der Geiſt in jedem Momente ſeiner Selbſterzeugung ganz iſt, d. h. von den übrigen Momenten ſich durchdringen läßt, ſo iſt er Perſon. Hiernach iſt die Trinität Gottes die immanente Bedingung der abſoluten oder unbedingten, in ſich ſelbſt bedingten Perſönlichkeit Gottes. Wie in allen Sphären nur das Einzelne beſteht, das Allgemeine ſelbſt nur das umfaſſendere Individuum iſt, z. B. ein Volks-Geiſt: ſo iſt auch Gott, als das Allgemeinſte, zugleich ein ſelbſtbewußtes Individuum und perſönliches Weſen. — Wenn aber, fragen wir hier Göſchel, doch wahrlich der Volksgeiſt keine einzelne Perſon außer dem Selbſtbewußtſein der Individuen iſt, müßte dann nicht um ſo weniger der allgemeinſte Geiſt ſich zu einer ſolchen aparten Perſon individualiſiren können? Er iſt ja, als abſoluter Geiſt, nach Göſchel, abſolute Durchdringlichkeit und Durchſichtigkeit. Wäre er aber eine jenſeits der einzelnen Perſönlichkeiten exiſtirende abſolute Perſönlichkeit, ſo durchdränge er die Menſchen nur mit ſeiner Allgemeinheit, nicht mit ſeiner Perſönlichkeit, die ihnen völlig fremd geblieben wäre. Höchſtens die zweite Perſon in der Trinität hätte, in ihrer irdiſchen Erſcheinung, uns einen flüchtigen Beſuch gegönnt.

Die zweite Beſtimmung, die nach Göſchel der con-

crete Gott der Philoſophie haben ſoll, iſt, daß er nach jener reflexiven Selbſtbeſtimmung ſich, als thätig, ein Leidendes gegenüberſetzt, das nicht durch ſich ſelbſt, ſondern durch das Beſtimmende außer ihm beſtimmt iſt. So erzeugt ſich der abſolute Geiſt nicht allein innerhalb ſeiner ſelbſt, ſondern ſchafft auch außerhalb ſeiner ſein Gegenbild, das er jedoch ebenfalls, kraft ſeiner abſoluten Perſönlichkeit, von ſich durchdringen und mit ſich vermitteln läßt. Die abſolute Perſönlichkeit Gottes iſt ſo die Bedingung der Weltſchöpfung, und hiermit auch der geſchaffenen Perſönlichkeit des endlichen Geiſtes. — Gott würde aber nicht abſolute Durchdringlichkeit ſein, wenn er die Welt nur ſo idealiſirte, daß er das Eine gegen die Vielheit aller übrigen Dinge wäre. Denn ſo würde ſich Jedes zu einem ſolchen abſtract Fürſichſeienden fixiren, und Gott, ebenſo wie ſie, ihnen gegenüber zu einem Für-Anderes-Seienden herabgeſetzt werden. Die wahre Unendlichkeit, welche die Dialektik lehrt, iſt, im Andern bei ſich ſelbſt zu ſein; ſo daß Gott das ſich in jedem Einzelnen darſtellende Allgemeine, oder umgekehrt die dem Begriffe adäquate Seite der Einzelnen iſt. Perſonificirte ſich das Göttliche vorzugsweiſe und ausſchließlich in Einer Einzelnheit, ſo wäre dieſe, wird ſie auch als die abſolute und unbedingte Perſönlichkeit ausgeſprochen, gerade dadurch am meiſten von den einzelnen endlichen Perſönlichkeiten unterſchieden, hiermit aber eben nicht das ſie Durchdringende und Einende: ganz abgeſehen davon, daß ſie nur ein eingebildetes Subject wäre, von dem wir nichts wiſſen können. Mit dem Theismus iſt ſo nothwendig die Akatalepſie verbunden; und es ſcheint kaum begreiflich, wie damit noch der Hegelſche Standpunkt des abſoluten Wiſſens beſtehen könne. Wo ſich daher Göſchel offen dieſem gemäß ausſpricht, müßte er auch conſequenter Weiſe die Transſcendenz

Gottes ganz aufgeben. So z. B. wenn er behauptet: „Perſönlichkeit iſt Einheit des Geiſtes, der Geiſt iſt als perſönlich derſelbe. Die Perſönlichkeit des Menſchen iſt die Beſchaffenheit, welche den endlichen Geiſt mit dem abſoluten, und mittelſt deſſen mit allem Andern in die innerſte Verbindung und lebendigſte Wechſelwirkung verſetzt; ſo daß das Andere nicht mehr ein Anderes, der abſolute Geiſt nicht mehr ein fremder und äußerlicher iſt.“ Warum wird er es dann aber doch wieder?

Frauenſtädt, den wir nicht unter die Männer der rechten Seite der Hegelſchen Schule aufnehmen, bei ſeiner Polemik gegen Schelling jedoch ebenſo wenig den vorhergenannten Pſeudo-Hegelianern zuzählen können (wohl aber gehört der poſitive Glaubensphiloſoph Hanne zu dieſen), hat ein ſehr gutes Bewußtſein über die ſo eben aufgedeckte Inconſequenz. Er führt zunächſt die eigenen Worte Hegels an, welche durchaus die theiſtiſchen Anſichten der rechten Seite der Hegelſchen Schule als unhegeliſch offenbaren: „Gott iſt nur Gott, inſofern er ſich ſelber weiß; ſein Sich-Wiſſen iſt ferner ſein Selbſtbewußtſein im Menſchen.“ Indem Frauenſtädt dann daraus, für ſeine Perſon, die Unbegreiflichkeit, das Nichtwiſſen, den Glauben, die Verehrung des Factums u. ſ. w. zieht, weil er den Menſchen nicht zu einer Maske (persona) machen wolle, ſetzt er hinzu: „Gott iſt das durch Alle hindurchtönende Ich, dieß iſt die unvermeidliche Conſequenz des Hegelſchen Princips. Wo Hegel und ſeine Schüler von dieſer Conſequenz ihres Princips abweichen, da hören ſie auf, Philoſophen zu ſein, und verdienen höchſtens noch den Namen Glaubensphiloſophen, der aber ſogleich die Halbheit und das Gebrochene ihres Weſens anzeigt.“ Bis die rechte Seite uns nicht beſſere Argumente über eine jen-

ſeitige Perſönlichkeit Gottes beibringt, müſſen wir dieſem Vorwurf eines Unpartheiiſchen unbedingt beiſtimmen; und wir ſehen, daß er und die Pſeudohegelianer, indem ſie dem Hegelſchen Syſtem ſeine abſolute Immanenz vorwerfen, dasſelbe beſſer verſtanden haben, als ein Theil ſeiner Anhänger.

Dem Einwand, daß die göttliche Perſönlichkeit ein eingebildetes Subject ſei, ſcheint durch die Chriſtologie begegnet zu ſein. Laſſen wir hier der rechten Seite die Inconſequenz hingehen, daß ſie, weil dieſe göttliche Perſon ſich nur für eine ſo kurze Zeit ſichtbar machte und dann wieder verſchwand, aus dem einmaligen Erſcheinen derſelben auf dieſem Planeten nun doch auf ihre dauernde Exiſtenz in irgend einem andern Weltkörper ſchließen zu dürfen glaubt: ſo bleibt uns nur die Discuſſion auf rein logiſchem Gebiete übrig, wo wir uns ja auch auf eigenem Grund und Boden befinden. Innerhalb dieſer verſirt nun Göſchel auch durchaus, um die Perſon Chriſti philoſophiſch zu deduciren. Er verläßt für dieſe Lehre die vorhin behauptete Priorität der Einzelnheit, und argumentirt aus einem gleichmäßigen Werthe der Einzelnheit und Allgemeinheit: Da die Gattung über dem Individuum ſteht, ſo muß auch die ihr zukommende Perſönlichkeit eine höhere, als die der Individuen ſein. Eine bloß collective Perſönlichkeit wäre aber vielmehr eine geringere, als die ſubjective der Individuen, da es ihr an einem Kern und Centrum fehlt. Es muß mithin der Menſchheit als Gattung noch eine höhere Form von Perſönlichkeit zukommen, welche eine individuelle, aber als das Urſubject iſt. Wie der Staat in der Monarchie, ſo kommt auch die Menſchheit nur dadurch zur wahren Perſönlichkeit, daß ihr ein Haupt gegeben ſei, welches ſelbſt für ſich ein Individuum iſt. Die Einheit des Menſchengeſchlechts iſt

ſo lange ein bloßer Name, bis ſie in einer wirklichen Perſon zur concreten Einheit kommt. Nur in dem abſoluten Individuum iſt das Unendliche verwirklicht. Die Menſchheit entſtand dadurch, daß Chriſtus den Individuen ſeine Stelle eingeräumt hat, deren Geſammtheit er war, ehe ſie Einzelne wurden, und dieſelbe auch iſt und bleibt.

Beziehen wir dieſe Chriſtologie Göſchels auf ſeine vorhin dargeſtellte Trinitätslehre, ſo wäre die Gattung der Vater, das Urſubject Chriſtus, und die Geſammtheit aller Individuen nach der Entſtehung der Menſchheit der Geiſt. Meint aber Göſchel nicht, wie Feuerbach, daß die beiden anderen Momente der Trinität bloße Subſtanzen bleiben, ſondern will er ſie auch zu Perſönlichkeiten erheben: ſo hätten wir eigentlich drei Urſubjecte, und die Verwirrung wird vollkommen. Auf jeden Fall bleibt dieß jedoch ganz unerklärlich, wie ſo, wenn das abſolute Individuum ſchon die ganze Idee der Menſchheit verwirklicht, noch für die anderen Individuen etwas übrig bleiben könne; was ſchon Strauß einwirft. Warum zerſplittert ſich ferner das Urſubject in eine ſolche bloße Geſammtheit, d. h. eben in eine bloße Collectiv-Perſönlichkeit, die vorhin als das Niedrigere ausgeſprochen wurde? Das in jedem Individuum verwirklichte Urbild der Gattung iſt alſo allein das Urſubject, d. h. das abſolut Perſönliche an jedem Einzelnen: und das Individuum nur inſofern ſubſtantiell, als es dieſen perſönlichen Gott, der das wahre Ich deſſelben iſt, mit Bewußtſein darſtellt.

Wie nun Göſchel in dieſen zwei erſten Fragen den allgemeinen Gattungsbegriff zu Einem abſolut feſten Individuum machte, ſo erhebt er in der Unſterblichkeitslehre jedes einzelne Individuum zur abſoluten Identität mit dem allgemeinen Gattungsbegriff, und beweiſt alſo die Unſterblichkeit

aus der Priorität des Allgemeinen. Der menſchliche Geiſt, ſagt er, iſt ein göttlicher Gedanke, und kann als ſolcher nichts Vergängliches ſein; ſondern was Gott einmal gedacht, das beſteht auch in Ewigkeit. Da aber das göttliche Denken nur das Weſen der Dinge ſetzt, das Weſen der natürlichen Dinge indeſſen nur die allgemeine Gattung iſt, weil ſie gegen ihr Andersſein gleichgültig bleiben: ſo erhält Gott ihr Weſen, wenn er die Gattung im Wechſel entſtehender und vergehender Individuen erhält. Indem aber umgekehrt dem Geiſte die Selbſtheit und Dieſelbigkeit weſentlich iſt, ſo muß Gott, um das geiſtige Subject in ſeinem Weſen zu erhalten, es als daſſelbe Subject erhalten. Während alſo die Welle bleibt, was ſie iſt, wenn ſie im Meere verſchwimmt, da ſie nach wie vor ſelbſtlos iſt: ſo muß im Gegentheil in der Sphäre des Geiſtes das Individuum dauern, weil es als einzelnes Daſein die Allgemeinheit der Gattung in ſich ſelbſt trägt und deren entſprechende Realität iſt.

Einerſeits hat ſchon Strauß ſehr richtig hierauf eingewandt, daß Göſchel bloße Aggregate in der Natur, wie eine Welle, eine Staubwolke, zu Beiſpielen wählt: dem thieriſchen Organismus komme dagegen ſchon die Selbſtheit und das Streben nach Dieſelbigkeit zu, und mache deſſen Weſen aus, indem er nicht gleichgültig gegen ſein Anderswerden ſei, ſo daß nach dieſer Argumentation auch den Thieren die Unſterblichkeit nicht abgeſprochen werden dürfte. Setzt dann nicht andererſeits das menſchliche Individuum ſich durch die Willkür und das Böſe in viel directeren Widerſpruch gegen ſeine Gattung, als die Naturweſen? So daß nur im Menſchengeſchlecht die Vernichtung nach dem Tode von Gott über Viele verhängt werden müßte, da allein die Guten unſterblich ſein könnten; was auch aus Göſchels Worten folgt, indem er ausdrücklich behauptet, daß

„die Unſterblichkeit der Seele eben nur in ihrer Entwickelung zum Geiſte beſteht,“ das Böſe aber die „fortgehende Sterblichkeit“ erzeuge. Die Thiere jedoch würden alle unſterblich ſein, weil ſie ihrer Gattung weniger unangemeſſen ſind. Wie Göſchel alſo nach dieſer Rückſicht zuviel gewährt, ſo nach jener zu wenig. — Will er endlich aus dem „Uebergreifen der Subjectivität über das Object“ die unendliche Dauer des einzelnen Subjects erweiſen, ſo greift in der abſoluten Idee vielmehr Subject und Object zu gleichen Theilen in einander über. Das objective Allgemeine ſubjectivirt ſich immer, das einzelne Subject findet ſein ſubſtantielles Weſen ſtets in der allgemeinen Objectivität, in die es ſich auch verliert. „Nur die Actuoſität des Unterſcheidens,“ ſagt daher Strauß ſehr gut, „iſt ſtetig, die geſetzten Unterſchiede aber ſind flüſſige Momente; und es wäre ein Zeichen der Ohnmacht des Geiſtes, ſie als feſtgewordene in ſich beſtehen zu laſſen.“

Während wir Göſchel auf die äußerſte Rechte ſtellten, weil das große Uebergewicht, das er der Vorſtellung einräumt, doch einen Mangel an Sicherheit in ſeinen philoſophiſchen Argumenten zu verrathen ſcheint: ſo können wir nun die reine Rechte diejenigen Schüler Hegels nennen, welche im vollſten Vertrauen auf ihre dialektiſchen Schlußfolgen aus den Hegelſchen Prämiſſen jene ganz theiſtiſchen Reſultate ziehen zu dürfen glauben. Sie halten es für eine Ehrenſache des ſpeculativen Gedankens, die Integrität der Vorſtellung ganz ohne deren Beihülfe zu verfechten. Die Führer auf dieſen Bänken des philoſophiſchen Parlaments ſind Schaller, Erdmann und Gabler.

Zunächſt bemerkt Schaller, daß die Annahme eines perſönlichen Gottes eine weſentliche Aufgabe des Hegelſchen Syſtems ſei. Nun ſei auch weſentlicher Inhalt der chriſt-

lichen Religion, daß Gott als Dreieiniger ſelbſtbewußte lebendige Perſon ſei. Doch müſſe man nicht bei dieſer Vorſtellung als einer bekannten ſtehen bleiben, ſondern auch zum Erkennen und Begreifen des Inhalts dieſer Vorſtellung fortgehen. Nichts deſtoweniger hält Schaller nur die bekannte Vorſtellung in ihrer alten Form feſt. Ohne die Dreieinigkeit, ſagt er nun, ſinkt die Perſönlichkeit Gottes zu einem bloßen Worte herab; denn ohne ſich in ſich ſelbſt zu unterſcheiden, kann Gott kein ſelbſtbewußter und lebendiger ſein. Die Hegelſche Philoſophie hat Gott als ſiegreiches Subject (dieß iſt vielmehr ein Ausdruck Schellings) philoſophiſch erkannt. Die Perſönlichkeit, welche Gott erſt durch das Wiſſen des Menſchen von ihm bekommt, iſt keine wirkliche göttliche Perſönlichkeit. Nicht mein Wiſſen von Gott iſt alſo der Grund ſeiner Perſönlichkeit; ſondern weil Gott als Perſon ſich ewig offenbar iſt, wird er unſerem Wiſſen offenbar. Gott iſt nicht erſt durch die Welt Subject geworden, ſondern hat als Subject die Welt geſchaffen; aber Gott wird erſt durch die That und durch die Beziehung auf die Welt erfülltes Subject. Die Methode hebt die Vorausſetzung der leeren Subjectivität dadurch auf, daß ſie dieſelbe als Reſultat erſcheinen läßt: hebt aber zugleich die Endlichkeit der Vermittelung auf, indem ſie das Reſultat als nicht durch ein Anderes vermittelt, ſondern vielmehr als abſolute Vermittelung mit ſich, als Letztes und Erſtes darſtellt und ausdrückt. Die Offenbarung Gottes in ſeinem ewigen Selbſtbewußtſein iſt die Vorausſetzung des menſchlichen Wiſſens von ihm. Die zeitliche Enthüllung und Offenbarung Gottes im menſchlichen Wiſſen iſt alſo erſt eine Folge des ewigen Offenbarſeins Gottes. Wenn in der Geſchichte zunächſt Jenes Die-

ſem noch nicht entſpricht, ſo beſteht der weitere Verlauf der Geſchichte eben darin, dieſe Unangemeſſenheit der Erſcheinung aufzuheben. Die Vorſtellung läßt die Totalität des abſoluten Geiſtes, in welcher dieſer Mitte, Anfang und Ende zugleich iſt, immer wieder zu feſten Unterſchieden auseinander fallen. Das Selbſtbewußtſein Gottes iſt als Wille zugleich ſchöpferiſche That, das thatkräftige Uebergreifen über das Object. Die perſönliche Immanenz iſt aber zugleich auch Transſcendenz, ohne welche keine Perſönlichkeit Gottes wäre.

Die Methode leitet unſeren Schaller ſo zum ganz Richtigen, daß Gott nur in der Totalität der fließenden Unterſchiede, alſo nicht ohne den Durchgangspunkt durch den endlichen Geiſt, Selbſtbewußtſein iſt. Die „Vollendung des göttlichen Wiſſens in ſich ſelbſt“ und die „Entzweiung des göttlichen und menſchlichen Wiſſens“ ſind alſo ſelbſt nur fixirte Unterſchiede der Vorſtellung, deren flüſſige Einheit erſt für die wahre Totalität angeſehen werden darf. Dieſer Methode zuwider behauptet Schaller aber dennoch, auf die Stimme der von ihm zurecht gewieſenen Vorſtellung horchend, einen „der Welt transſcendenten,“ alſo zu einem fixirten Gegenſatze gegen dieſelbe gewordenen Gott. Wenn er dann aber hinzuſetzt, beim nur immanenten Gott wäre ſeine Perſönlichkeit eine bloße Vorſtellung: ſo iſt doch wahrlich nur die transſcendente Perſönlichkeit Gottes eine vorgeſtellte, die immanente in Chriſtus, und Jedem, der deſſen Vorbilde folgt, dagegen die allein wirkliche.

Mit derſelben Entſchiedenheit nimmt Schaller in der Chriſtologie den Standpunkt der rechten Seite ein. Wie er durch das Aufgehobenſein der Momente in der Bewegung einen Fortſchritt gegen die bloße Durchdringlichkeit der göttlichen Perſönlichkeit bei Göſchel that, obgleich er dieß Aufge-

hobenſein noch nicht zu einer Wahrheit machte, ſo hat er auch in der Chriſtologie eine tiefere Einſicht ins Verhältniß des Einzelnen zum Allgemeinen. Er will weder das Allgemeine noch das Einzelne, noch ihre ruhige Einheit im Urſubject für das wahrhaft Wirkliche anſehen, ſondern allein den lebendigen Proceß der Gattung, aus der Einfachheit in die Mannigfaltigkeit des Daſeins herauszutreten, und die Einzelnen zu ſchaffen wie zu vernichten. Da nun jedes Individuum, fährt er fort, der Gattung inadäquat iſt, ſo können die Kategorien der Allgemeinheit und Einzelnheit gar nicht angewendet werden, wenn es ſich darum handelt, Ein Individuum als den Gottmenſchen auszuſprechen; denn dieſe Kategorien gehören dem natürlichen Leben an. Will man ſie auf den Geiſt anwenden, ſo muß man ſie in einem andern Sinne nehmen. Das geiſtige Individuum iſt nämlich zugleich einfache Allgemeinheit, alſo, als ſich ſelbſt wiſſend, zugleich für ſich die ganze Gattung. Wäre bloß die Gattung der Gottmenſch, ſo könnte ſie den Perſonen nicht das Bewußtſein ihrer Verſöhnung, ſondern vielmehr nur das der Entzweiung mit Gott geben. Denn die Gattung iſt das unperſönliche Allgemeine, welches die Einzelnen ohne Anerkennung ihrer perſönlichen Unendlichkeit vergehen läßt. Die vorzügliche Gleichheit Chriſti mit der Idee hat ihren Grund darin, daß die Idee den Anfang ihrer Verwirklichung immer mit der Zuſammendrängung ihrer Kraft und Fülle in einzelnen Individuen macht, von welchen aus ſie ſich den übrigen mittheilt. Nun ſetzt Schaller aber, um die damit aufgehobene abſolute Ausſchließlichkeit Chriſti zu retten, hinzu: Die Erzählungen und Vorſtellungen der erſten Gemeinde von einem Verſöhner ſetzen einen perſönlichen Gottmenſchen voraus. Schaller verläßt hiermit, nach

dialektiſchem Anlaufe, den richtigen Weg; und nicht kraft der Methode, ſondern ungeachtet derſelben läßt er ſich von der Vorſtellung die gegebene Wirklichkeit als das allein Vernünftige aufdringen.

Erdmann, bei dem weniger die Anwendung der Methode auf die religiöſen Vorſtellungen, als dieſe Methode ſelbſt in Betracht kommt, wird ihr nun auch nicht untreu; aber ſtatt ſich durch ſie zur Immanenz eines göttlichen Subjects führen zu laſſen, will er vielmehr vermöge derſelben ſich zur Annahme eines transſcendenten Subjects autoriſiren, indem er durch dieſelbe eben die Gegenſätzlichkeit eines Dieſſeits und Jenſeits recht feſt macht. Das Weſen, ſagt Erdmann, iſt etwas Anderes, als die Erſcheinung (das Andersſein iſt hier vielmehr ſchon längſt aufgehoben); der Gegenſatz dieſer Kategorien iſt ein berechtigter, und darauf beruht die Berechtigung der Kantiſchen Weltanſchauung. (Vielmehr muß ſie durchaus umgeſtürzt werden.) Ja, das Weſen iſt als das Gegentheil der Erſcheinung zu faſſen; denn ſie iſt ſein Anderes. Auch das Entgegenſetzen von Weſen und Erſcheinung, Jenſeits und Dieſſeits beruht alſo auf einer berechtigten Kategorie. — Da leitet Erdmann alſo die Kantiſche Transſcendenz vollſtändig aus Hegelſchen Kategorien ab. Doch iſt dieß nur möglich durch eine ganz ſchiefe Auffaſſung der Hegelſchen Methode. Denn die Kategorie des Dinges-an-ſich und der Erſcheinung iſt ja eben, als einer zweiten Stufe angehörig, eine Kategorie für die Endlichkeit der Dinge; und es iſt ganz unſtatthaft, dieſen Gegenſatz auf das Verhältniß Gottes zur Welt anzuwenden. Als Wirklichkeit iſt Gott vielmehr das Weſen, das in die Welt, als deſſen Erſcheinung, ganz ergoſſen iſt, und Eine Totalität mit ihr bildet. Erdmann kommt wohl auch zu dieſer Identität des

Weſens und der Erſcheinung, indem er eingeſteht, daß dieſe Kategorien freilich nicht das Höchſte ſeien: derſelbe Inhalt ſei einmal als Weſen, dann als Erſcheinung. Das Weſen, fährt er fort, iſt ganz in die Erſcheinung getreten, die Erſcheinung die ganze Manifeſtation des Weſens; dieſes Verhältniß zweier Totalitäten nennen wir die Wirklichkeit. — Auch dieß iſt ganz falſch; was Erdmann beſchreibt und auf Gott und die Welt anwenden will, iſt nur das weſentliche Verhältniß, das eben eine unberechtigte Kategorie gegen die Wirklichkeit iſt, wo dieſe beiden Totalitäten in Eine Einheit zuſammengeſchmolzen ſind; und erſt das wahrhaft Wirkliche iſt, wie bekannt, das Vernünftige.

Wo Erdmann nun auf das Verhältniß der Vorſtellung zur ſpeculativen Methode, des Glaubens zum Wiſſen zu ſprechen kommt, wendet er den Gang der dialektiſchen Methode, wonach das unmittelbar Erſte, von dem ausgegangen wird, auch das letzte Reſultat iſt, dahin, daß das Erſte nun auch gelaſſen werde, wie es am Anfang war, — der ganze Weg alſo unnütz wird, während bei Hegel die Rückkehr zum Erſten auch eine Umgeſtaltung und Bereicherung dieſes abſtracten Anſichſeins iſt. Erdmann ſagt: „Alles, was begriffen iſt, beweiſt, daß es früher unmittelbar gewiß, erfahren war. Das Ende der Entwickelung iſt nur der beſtätigte, wieder hervorgebrachte Anfang, wie die Frucht des Baums wieder ein Samenkorn iſt. Das religiöſe Bewußtſein hat, wie Odyſſeus, den lockenden Sirenen entgangen, denen es vorbeiſchiffte, Luſt, in der alten Heimath ſich anzuſiedeln. Freilich iſt ſie verlaſſen, ſo bedarf es vieler Irrfahrten, um die treue Penelope wiederzufinden. Es darf freilich nicht von der Poſitivität und dem Gegebenſein eines hiſtoriſchen Glaubens ausgegangen werden; aber eben ſo falſch iſt es, wenn

man uns jetzt eine neue Welt verkündet, die aus den Trümmern des Chriſtenthums die Strebepfeiler ihrer Tempel erheben will. Die Form, in welcher die Wahrheit erſcheinen muß, iſt die Facticität; und da Facta ſich widerſprechen, ſo muß die Wahrheit in Form ſich widerſprechender Facta erſcheinen.“ Die Vorſtellung wird alſo dialektiſch aufgehoben, und ungeachtet ihres Widerſpruchs doch noch gewaltſam in der Unmittelbarkeit ihrer dogmatiſchen Form als das Wahre feſtgehalten. Nur aber in der Natur, nicht im Geiſte, iſt die Frucht der Entwickelung nicht reicher, als der aufkeimende Same. Für Erdmann dient ſo die Speculation nur als Stütze, damit er „Alles wieder erlange, was dem unbefangenen Glauben angehört hat, ehe die Reflexion eintrat.“ Die Philoſophie wäre dann wahrlich eine ſehr überflüſſige Sache, und ſchlechter, als ein Luxus-Artikel.

Ueber die Unſterblichkeit der Seele ſagt Erdmann: Das Höchſte, was die Natur hervorbringt, iſt ein Exemplar; die Gattung ſteht den Exemplaren gegenüber, die in derſelben ihre wahre Wirklichkeit haben, und ebenſo auch wieder darin vergehen. Im Geiſte iſt der Menſch aber, indem er ſich als Allgemeines verhält, gerade bei ſich ſelbſt. Deßwegen iſt er mit ſeiner Subſtanz identiſch, nicht ihr unterliegend; ſeine Exiſtenz als Subject iſt Exiſtenz des Begriffes ſelbſt als ſolchen. — Hiermit hat Erdmann aber ſo wenig als Göſchel die unendliche Fortdauer des Individuums bewieſen; ſondern im Gegentheil, da im Subject als ſolchen nur der Begriff als ſolcher exiſtirt, ſo kann auch nur dem Begriffe und nicht dem Subjecte eine unendliche Dauer zukommen.

In Gabler iſt die rechte Seite zum Bewußtſein über ſich ſelbſt gekommen und die Totalität derſelben geſetzt, indem er zur metaphyſiſchen Grundlage, die Erdmann beſon-

ders entwickelt hat, auch den religiöſen Inhalt bei Schaller wieder mehr hinzunimmt. Zugleich fixirt er, wie Erdmann, durch die Methode ſelbſt die Unterſchiede, ohne das Bewußtſein ihrer Flüſſigkeit, das er von Schaller überkommen hat, aufzugeben. Vermittelſt der Methode hebt er alſo ſowohl den Gegenſatz eines jenſeitigen und dieſſeitigen Göttlichen auf, als er ihn auch durch dieſelbe ſetzt. Dieſer Widerſpruch in der dialektiſchen Deduction überträgt ſich dann auch auf die Vorſtellung, die ebenſo doppelgängeriſch iſt, und in Einem Athem die Transſcendenz aufhebt und behauptet. Dieſer durchgebildete Widerſpruch aller Seiten iſt eben der „Schwanengeſang" der rechten Seite, den ſie ſelber anſtimmt, und womit ſie den Uebergang ins Centrum macht. Während Schaller und Erdmann daher ihrer Sache ganz gewiß ſind, ſieht man Gabler ſich nur ſchwach der Conſequenzen der linken Seite erwehren.

Ehe wir die Widerſprüche, die jede Seite bei Gabler in ihr ſelbſt hat, angeben, können wir die Widerſprüche ſeiner mehr einleitenden und propädeutiſchen Betrachtungen aufdecken. Die Vorſtellung, die Erfahrung, das Gegebenſein ſoll bei Gabler durchaus keine Entſcheidung mehr in philoſophiſchen Dingen haben; aber doch zugleich iſt das reine philoſophiſche Denken nicht ſelbſtgenügend, um aus ſich die Wahrheit ſchöpferiſch zu erzeugen. „Man meint etwa, daß das reine Denken die Bedeutung habe, allen Inhalt auch den abſolut göttlichen und den Begriff Gottes ſelbſt bloß aus ſich zu erzeugen, während wir doch das Denken ebenfalls als eine Formthätigkeit um einen ſchon ſeienden und gegebenen Inhalt annehmen und erkennen." Das iſt ja aber doch nur das formelle Denken der gemeinen Logik, welches Gabler hier an die Stelle des ſpe-

culativen Denkens ſetzt. Vor dieſem hat er ſolche Furcht, daß er vom „Popanz des reinen Denkens und des Aprioriſchen" ſpricht, welches „einen bloßen reinen Vernunftgott" ſchaffe: „Das menſchliche Denken iſt kein ſchöpferiſches, d. h. weder urſprünglich Gedanken hervorbringendes, noch Subſtanzen und äußere Exiſtenzen ſchaffendes Denken; ſondern hat das göttliche, d. h. ewige und urſprüngliche Denken nebſt allem von demſelben ſchon ewig Vorgedachten und Geſchaffenen zu ſeiner Vorausſetzung und zur Subſtanz ſeines Denkens, und vermag zu dieſem ihm ſchon überlieferten Inhalte kein Jota, keine einzige Inhaltsbeſtimmung, die nicht ſchon an und für ſich durch das göttliche Denken wäre, hinzuzuſetzen und ſelbſt erſt aufzubringen." Die Platoniſche und Ariſtoteliſche Philoſophie waren alſo ſchon vorgedacht, ehe ihre Urheber ſie ſchufen? Hegel hat zu den ihm von Schellings Naturphiloſophie überlieferten Kategorien und Gedankenbeſtimmungen nichts hinzugedacht, was Gott ihm nicht vorgedacht? Die ganze Hegelſche Logik war von Anbeginn der Welt in Gottes Denken? Ja wir werden bald ſehen, ſie iſt dieſes Denken ſelbſt. Das menſchliche Denken, behauptet daher Gabler, ſei nur ein erkennendes und uns von Gott zum rechten Gebrauche verliehen; was mir ſo klingt, als hörte ich leibhaftig Carteſius vom lumen naturale reden: wie Gabler ja auch, gleich dieſem, von der Idee Gottes in uns auf einen Urheber derſelben außer uns ſchließt.

Obgleich ſich Gabler durch dieſe Conceſſionen von Trendelenburgs Vorwurf, daß „das menſchliche Denken, wenn es rein denkt, ſo ſchöpferiſch wie das Göttliche" ſei, glaubt gereinigt zu haben, ſagt er doch auch: „Die im Innern des Geiſtes ſchon wohnende und zunächſt im Gefühl ſich offenbarende göttliche Idee wird auch in das Element des rei-

nen Denkens übertragen und hier zu ihrer entwickelten Auslegung gebracht.“ Wenn die göttliche Idee in jener Form ihres Anſichſeins nun noch eine unangemeſſene Exiſtenz hatte, ſo kommt ſie doch im reinen Denken zu ihrer adäquaten Realiſirung. Indem dann dieſes ſogar in Spinoziſtiſcher Terminologie das Attribut iſt, in welches die göttliche Subſtanz ſich auslegt: ſo iſt doch das Denken damit ſelbſt zur göttlichen Subſtanz erhoben, wie dieſe ſich unter der Einen ihrer Formen darſtellt. Nicht wir haben dieſe Kategorien hier herbeigezogen, ſondern Gabler; und wir behaupten nur, daß ſeine letzte Rede, die wir vollkommen zugeben, alle jene früheren Sätze umſtößt. Es präſentirt ſich hier das eigene Phänomen, daß nicht nur die Pſeudohegelianer, ſondern ſelbſt Hegel ganz fremd ſtehende Männer, wie Trendelenburg, ihn beſſer verſtehen, als ſeine älteſten Schüler, dieſe aber die trivialen Vorſtellungen des gemeinen Bewußtſeins, welche eben von jenen Gegnern unterſtützt werden, für den ächten Sinn der Hegelſchen Worte ausſprechen.

Ob die Linke oder die Rechte „den wahren Hegel und die richtige Conſequenz ſeiner Philoſophie allein beſitze,“ wird die weitere Darſtellung noch deutlicher zeigen. Zunächſt iſt ſo viel gewiß, daß Hegel kein „abſolutes Subject“ jenſeits der Welt angenommen, wenigſtens nie davon geſprochen hat. Gabler giebt dieß ſelbſt zu, indem er ſagt: „Hat auch Hegel, was das abſolute Subject betrifft, die Beſtimmung deſſelben im Zuſammenhange mit der abſoluten Idee, indem ihm die vollſtändige Entfaltung ihres ſubſtantiellen Inhalts für die Wiſſenſchaft und unſer erkennendes Denken zunächſt näher lag, nicht ſo ſcharf hervorgehoben, als wir es thaten; ſo ſind wir doch dem Princip und Charakter ſeiner Philoſophie nach vollkommen gewiß, daß eine abſolute Idee ohne ein abſolutes, ſich in ihr, ſeinem Producte, auf ſich als

ihr Selbſt beziehendes, mithin denkendes und ſelbſtbewußtes Subject für ihn ein Unding geweſen wäre.“ Noch weniger hat er aber je die abſolute Idee als das Product des Subjects, ſondern vielmehr dieſes als das nothwendige Product und die einzige Bethätigung derſelben ausgeſprochen.

Ganz unverhohlen ſpricht Gabler den jetzigen Schelling-ſchen Theismus in Folgendem aus: „Für die ſpeculative Philoſophie iſt gerade die hinter und über den Dingen, wie über dem endlichen Denken von ſich ſelbſt aus ſeiende abſolute und den abſoluten Inhalt in ſich tragende, unbedingte und unendliche Wahrheit, die Wahrheit, welche für ſich Gott iſt, die einzige, welche ihr als wirkliche Wahrheit gilt, und, als die mit ſich identiſche Vernunft, für ſich als Subject der abſoluten Vernunft oder als ihr eigenes ſich unendlich auf ſich beziehendes Selbſt abſoluter Geiſt iſt.“ Auffallend iſt es dann nur, wenn Gabler Trendelenburg vorwirft, deſſen abſolutes Subject ſei ein „bloß Gemeintes;“ oder wenn er ſagt: „Wir ſehen, es iſt leider der alte Graben, — das Endliche, das Bedingte hüben, das Unendliche drüben.“ Dieſes Gemeinte, dieſen Graben erblicken wir aber auch noch bei Gabler; denn die Präpoſitionen über und hinter ſind um nichts beſſer, als das Adverbium drüben. Höchſtens ſteht Gabler auf dem Zug der Brücke dieſes Grabens, den er nicht paſſiren kann. Daß dann ebenſo Schelling und Trendelenburg das Unbedingte, wie Gabler, auch hüben haben, wird dieſer doch nicht läugnen wollen. Stimmt er alſo dieſer neuen Glaubensphiloſophie nicht bloß durch den Inhalt, ſondern ſogar, wie auch Schaller, durch die Terminologie bei (denn abſolutes Subject iſt ja eben ein Schellingſcher, kein Hegelſcher Ausdruck): ſo iſt er doch der Unſrige, die Kluft zwiſchen ihm und Schelling aber unüberſteiglich,

weil ihn von dieſem die Principien trennen, während wir unter einander nur um die Conſequenzen ſtreiten.

Daß Gabler aber um „Gnade in der Welt" für die Hegelſche Philoſophie wegen ihres theiſtiſchen Reſultats bittet, weil Schellings Philoſophie, die doch „auf Spinoziſtiſchen Grundlagen" ruhe, ſie gefunden, können wir aus dem doppelten Grunde, den Gabler anführt, nicht billigen. Denn einerſeits hat die Hegelſche Philoſophie gar nicht das theiſtiſche Reſultat, das er ihr zuſchreibt: und andererſeits ruht das umgebildete Schellingſche Syſtem nicht mehr auf Spinoziſtiſchen Grundlagen, indem, wie wir ſahen, es falſch iſt, daß Schelling „ſich nicht vom Sein als dem Urſprünglichen und als der Baſis von Allem loszuwinden vermag," da er ja im Ueberſeienden ein Viertes, über den drei Potenzen Schwebendes annimmt, welches freilich manchmal mit dem Erſten, der abſtracten Urpotenz, dem unvordenklichen Sein, manchmal mit dem Dritten, dem Geiſte, zuſammenfällt.

Was nun die dialektiſche Grundlegung Gablers betrifft, ſo ſagt er: Alles Vernünftige iſt von Ewigkeit her vorgedacht, und zwar nicht bloß dem Inhalte, ſondern auch der Form nach. Das Abſolute ſelbſt hat keine Vorausſetzung, weil es ſonſt nicht das Abſolute wäre. Daß das Abſolute oder Gott die dialektiſche Methode ſei, hätte Hegel mit Unwillen von ſich geworfen. (Er hat aber geſagt, die Wiſſenſchaft iſt die wahre Exiſtenz des Abſoluten.) Das Eine, aus welchem Alles ſeinen Urſprung hat, iſt das Abſolute; die Philoſophie hat alles Andere und vom Abſoluten Abhängige im innern Zuſammenhange mit dem Einen durch die Vermittelung des Denkens zu erkennen. Die Philoſophie bleibt in ihrem Thun noch religiös, weil ihr Gegenſtand der abſolut transſcendente iſt. Setzt man Gott und die Welt als Grund und Begründetes, Unbedingtes und Be=

dingtes, Urſache und Wirkung einander gegenüber, ſo hat man ſtatt des Abſoluten bloß eine Sphäre der Relativität erreicht. (Hiermit überflügelt Gabler Erdmanns Logik.) Der Weg der philoſophiſchen Erkenntniß vermittelt beide Gegenſätze mit einander, indem jeder den anderen an ihm hat. Das Grundproblem der Philoſophie iſt alſo die Löſung dieſes Widerſpruchs, der, aufgelöſt, kein Widerſpruch mehr ſein ſoll. Es iſt nicht hinreichend, zu ſagen, daß Gott die Einheit dieſer Entgegengeſetzten ſei; vielmehr iſt die Forderung dieſe, zu erkennen, wie Gott dieſe Einheit iſt. Sie muß, als das, worin das Unterſcheiden auch nicht unterſchieden iſt, das Erſte und Urſprüngliche ſein, welches ſelbſt erſt den abſoluten Unterſchied ſetzt. Wir fordern alſo das Eine als ein ſolches, welches durch ſeine Selbſtunterſcheidung zugleich ſeine Identität mit ſich nicht verliere. Nur ein Selbſt und ein Thätiges, und zwar ein abſolut Thätiges und Lebendiges kann aber das geforderte Erſte und Urſprüngliche ſein. Nicht das Sein ſelbſt als ſolches iſt das Erſte und Urſprüngliche, ſondern ein Höheres, deſſen That (wie bei Braniß) und Folge das erſte Sein iſt. Das Denken iſt das Frühere; denn es giebt überall kein Sein, ohne ein Wiſſen und Denken. Gott iſt alſo ein urſprünglich ſelbſtbewußtes, intelligentes, denkendes und wiſſendes Weſen.

Wir entgegnen hier Gabler, daß das Denken ebenſo wenig ohne ein Sein iſt, und daß ein allem Sein vorhergehendes Denken dieſelbe Abſtraction Schellings iſt, die Gabler vorhin als deſſen allem Denken vorhergehendes Sein getadelt hatte. Das ſoll alſo die wahre Auffaſſung des Hegelſchen Syſtems ſein, einen dieſer Gegenſätze dem andern vorangehen zu laſſen! Das Denken iſt freilich das der Würde nach Höhere, darum aber nicht der Zeit nach Vorhergehende. Wenn Gabler hierbei an den Ariſtoteliſchen Ausdruck τὸ φύσει

πρότερον erinnert, ſo hätte er bedenken ſollen, daß Ariſtoteles gerade den Fall ſetzt, wo das der Würde oder der Natur nach Frühere doch das der Zeit nach Spätere ſein kann. Faſt ſollte man vermuthen, auch Gabler nehme hier keine Priorität der Zeit an, wenn er fortfährt: Das Denken iſt ſelbſt, es iſt ſelbſt das Sein, oder die Exiſtenz des Allgemeinen als ſolchen, oder der Totalität aller Beſondern, wenn auch als noch nicht geſetzter Beſtimmungen. — Das Sein oder die Beſtimmungen ſind hiernach für Gabler ſehr gut im Denken ſchon enthalten; wir fügen aber hinzu, ein Denken, in dem die Totalität der Beſtimmungen des Seins wiederum noch nicht real geſetzt wäre, würde eine Abſtraction, und ſomit am allerwenigſten Gott ſein.

Spricht Gabler weiter davon, daß „das Erſte und Urſprüngliche doch auch wohl das abſolut Allgemeine ſein muß:" ſo fürchten wir, er verfällt in den Fehler derer, von denen Hegel ſagt, daß ſie das Abſtracte abſolut nennen. Denn Gabler fährt fort: „Gott, als das urſprüngliche und abſolute Denken, iſt ſelbſt erſt für ſich das Setzen ſeines Seins, und dadurch das Wiſſen von ſich und von ſeinem Sein, und iſt dieſes als die abſolute und urſprüngliche Thätigkeit." Hier iſt Gott entweder das abſtract Allgemeine, welches die Totalität aller beſondern Beſtimmungen noch nicht heraus geſetzt hat. Oder da Gabler Gott die urſprüngliche Thätigkeit nennt, ſo ſetzt ſie vielmehr urſprünglich die Totalität der Unterſchiede als die Exiſtenz der Welt. Dann iſt Gott Wiſſen eben erſt im Setzen dieſer Beſonderungen, und das Reſultat der linken Seite da. Indem nun Gabler dieſes reſpuirt, ſo muß er alſo einen vorweltlichen Zuſtand annehmen, wo das Vorhandenſein der Beſonderheiten noch nicht reales Geſetztſein iſt, ſondern die Unterſchiede noch ideell im Allgemeinen enthalten ſind; das wäre alſo dann der Lo=

gos, die zweite Perſon in der Trinität, die erſt als Beſonderheit aus Gottes abſtracter Allgemeinheit fließt, um ſpäter das Einzelne zu ſetzen, — wiewohl Gabler „über dieß göttliche Geheimniß“ nichts ſagen will. So unaufhaltſam aber das Allgemeine ſich beſondert, ſo vereinzelt ſich das Beſondere ohne Zeitverlauf, weil ſonſt eine gute Weile hindurch Gott nicht ewig ſeinen Sohn zeugen und die ſchaffenden Kräfte deſſelben lange unthätig bleiben würden. Wir geben Gabler alſo zu, wenn er ſagt: „Das Denken und eine ſelbſtbewußte Intelligenz, wenn ſie nicht ſchon urſprünglich und ſelbſt das Erſte waren, hätten nie ſpäter und erſt hinterdrein in die Welt kommen können.“ Aber die Bewegung, wodurch das abſolute göttliche Denken ſich im und durchs Geſchöpf zum Sein und Wiſſen macht, iſt ſelbſt eine urſprüngliche und ewige: der Zuſtand der paradieſiſchen Einheit des Menſchen mit Gott alſo die abſolute Vorausſetzung der Geſchichte, wo die Perſönlichkeit Gottes ſchon ebenſo vorhanden iſt, als im phänomenologiſchen Proceß der Weltgeſchichte und deren erreichten Ziele, nur daß ſie dann auch in den Menſchen zu allgemeinerer Anerkennung gekommen ſein wird.

Die drei Stufen, die Gabler hiernach in der Gottheit annimmt, erſtens das Denken, zweitens das Sein als deſſen Folge, indem das Denken ſich darin gegenſtändlich wird, drittens das Wiſſen, das, als Wiſſen von einem Sein, darin entſpringt, ſind ihm wohl die drei Momente der Trinität. Aber ſo wenig ſie zeitlich auseinanderfallen, eben ſo wenig können die realen Unterſchiede des Univerſums erſt ſpäter hinzutreten. Sagt doch Gabler ſelber: „Das Denken iſt auch die ſchöpferiſche Macht, welche jeder innern Möglichkeit auch eine vereinzelte, für ſich beſtehende Wirklichkeit verleiht.“ So wenig alſo Gott eine lange Zeit hindurch nur das Spiel der ewigen Liebe mit ſich ſelbſt getrieben hat, ſondern viel-

mehr ewig aus dem realen Unterſchiede zur Einheit mit ſich gekommen iſt: ſo wenig kann die Welt, welche eben dieſe reale Unterſcheidung, dieſes Sein als das objectiv gewordene göttliche Denken iſt (was Gabler auch geradezu die Natur nennt), in der Zeit entſtanden ſein, weil ſonſt ja das aus dieſer Erzeugung des Seins entſpringende Wiſſen auch erſt ſpäter entſtanden wäre. Wer alſo ein dem Sein der Welt vorhergehendes göttliches Denken annimmt, der entgeht auch nicht einem erſt darauf folgenden göttlichen Wiſſen: während nur wir, die wir die Coexiſtenz des Schöpfers und Geſchöpfs behaupten, das erſt aus der Gegenſtändlichkeit des Geſchöpfs entſpringende Wiſſen Gottes für gleich ewig mit ſeinem Sein und Denken nachweiſen können. So ſchlägt Gablers Deduction gerade in das Entgegengeſetzte deſſen um, was er will. Doch weiß er auch wieder das ganz Richtige: „Das Denken iſt die ſchlechthin nur als Thätigkeit exiſtirende Wirklichkeit." Kann dabei aber wohl das Denken dem Sein noch vorhergehen?

Wenn Gabler dann die abſolute und urſprüngliche Thätigkeit Gottes dialektiſch beſchreibt, ſo nennt er ſie nach Hegel die Negativität, das Bewegende in aller Entwickelung, den Quell und das Princip aller Kategorien. Er ſetzt hinzu, ſie ſei die That der Selbſtunterſcheidung des Geiſtes, wodurch er zugleich ſein Sein erſt für ſich gegenſtändlich ſetzt, „und damit gleichſam zum Stoffe ſeiner abſoluten Selbſtbeſtimmung" macht. „Der Geiſt iſt alle Wahrheit nur als die ewige Energie, ſeine unendliche Möglichkeit in die unendliche Wirklichkeit für ſich überzuſetzen, und darin bei ſich ſelbſt zu ſein. Dieſe raſtloſe Negativität, als die abſolute Selbſtbeſtimmung, welche jede beſondere Unterſchiedenheit als ſolche auch wieder in ihre Idealität zurücknimmt, iſt nicht ſowohl ſchon das unendlich Allgemeine, als es ſich durch ſeine That

ewig dazu macht.“ Indem Gabler nun aber die Logik den Geiſt in ſeiner lautern Thätigkeit ſelbſt nennt, ſo trifft vielmehr ihn, nicht Hegel der Vorwurf Schellings und der Pſeudohegelianer, die Abſtraction des logiſchen Denkens und deſſen abſolute Methode zu Gott hypoſtaſirt zu haben; was Gabler vorhin mit Abſcheu von ſich wies. Denn im ächten Hegelianismus exiſtirt der logiſche Gedanke gar nicht der Zeit nach vor der Natur und dem Menſchen, ſondern iſt nur der in Beiden lebende Pulsſchlag der Negativität. Gabler ſagt zwar, nur die Form der göttlichen Thätigkeit ſei das Princip der ſpeculativen Methode; indem er aber ſehr gut weiß und anführt, daß die Methode mit der Sache ſelbſt identiſch bleibt, ſo entgeht er durch dieſe Unterſcheidung dem obigen Vorwurf nicht. Auch der unterſcheidende Zuſatz: „Die dialektiſche Methode iſt die mit der Negativität ideell zuſammenfallende Bewegung des erkennenden Denkens,“ hilft ihm nichts. Denn die in der Natur und der Geſchichte reell mit der göttlichen Negativität zuſammenfallende Weltdialektik ſoll ja, als dem Sein angehörig, niedriger ſtehen, als die ideelle Thätigkeit des göttlichen Denkens. Oder hat mit einem Mal das Sein jetzt die Priorität übers Denken? Wir ſagen: Es iſt eine und dieſelbe göttliche Negativität welche in der logiſchen Methode, der Natur und dem Geiſte ſich darſtellt; jedoch erſt im Geiſte — aber in dem wirklichen, in der Geſchichte „nicht ſowohl ſchon das unendlich Allgemeine ſeienden, als erſt durch ſeine That ewig dazu ſich machenden abſoluten Geiſte,“ nicht in einem jenſeits der Welt ſchon fertigen abſoluten Geiſte — hat die Weltdialektik ihren höchſten Ausdruck erreicht.

Wie Gabler ſo im „innerſten Heiligthum der ſpeculativen Erkenntniß“ ins gerade Gegentheil ſeiner Behauptungen umſchlägt, ſo ſehen wir ihn dieſes nun auch in der Vor-

ſtellung ſelber thun. Einerſeits ſagt er: „Die denkenden ſelbſtbewußten Geiſter in der Welt können noch weniger, als die Fröſche in der Fabel, den ihnen zum König gegebenen Klotz, ein bloßes blindes und bewußtloſes Naturſein, als ihr höchſtes Oberhaupt anerkennen, und ſich ſtatt einer abſoluten, ſchon urſprünglich denkenden und ſelbſtbewußten Intelligenz gefallen laſſen." Obgleich er dann zugiebt, daß die chriſtliche Theologie einer Philoſophie bedarf, welche „heut zu Tage freilich keine Rockenſtubenphiloſophie mehr ſein darf:" ſo räumt er der Theologie doch das Recht ein, die Philoſophie aufs Gewiſſen zu fragen, ob ſie einen Gott, wie den von ihm geforderten annehme; wo nicht „ſo muß eine chriſtliche Theologie wiſſen, wie ſie daran iſt und was ſie zu thun hat." Jedenfalls wird ſie in keiner kleinen Verlegenheit ſein, da Gabler einerſeits ſelbſt zugeſteht, daß „die Faſſung des abſoluten Subjects, zumal als ſogenannter abſoluter Perſönlichkeit, ſchwierig wird:" andererſeits ſeine ſo catechiſirte und purificirte Philoſophie denn doch behauptet, „die gemeine empiriſche Anſicht hat die Chimäre von einem wie für ſich losgeriſſenen, gleichſam neben uud außer dem Univerſum auf ſeine eigene Fauſt ſich gehen laſſenden und einen anderen als den univerſellen Inhalt treibenden, ja einen aparten Vernunftgott ſich erſinnenden aprioriſchen nur ſubjectiven Denken aufgebracht." Iſt denn aber das Gablerſche Denken des abſoluten, ſiegreichen Subjects, das erſt hinterher ſein Sein und ſein Wiſſen durch ſeine abſolute Thätigkeit ſetzt, nicht dieß aprioriſche ſubjective Denken, was jetzt nur das Product der gemeinen Verſtandesanſicht ſein ſoll, und in der That auch iſt? Iſt nicht auch ferner der früher geprieſene ſpeculative Gott, der über und hinter den Dingen ſein ſoll, ganz derſelbe, als der jetzt verworfene der gemeinen Anſicht, welcher über und außer dem Univerſum

hauſet? Dankbar können wir es dagegen acceptiren, wenn Gabler, obwohl für ſich ein extramundanes Bewußtſein Gottes annehmend, doch denjenigen, welchen der im Menſchen zum Bewußtſein kommende Gott ein zerſplitterter Gott ſei, antwortet: Ob denn die Wahrheit des Pythagoreiſchen Lehrſatzes eine zerſplitterte und nicht vielmehr Eine ſei, wenn ſie auch von Vielen gewußt werde. Ja als ihn endlich ein ſchamloſer Angriff der hieſigen Literariſchen Zeitung, die ihm unedle Taktik vorwarf, mit Recht entrüſtet hatte, kehrt die ganze Kraft ſeines philoſophiſchen Bewußtſeins wieder, und bringt ihn zum Geſtändniß, daß die „gegenwärtige Faſſung des Chriſtenthums vielleicht auch noch nicht die letzte in der Welt iſt.“ Aus dieſem Satze entſpringt die ganze Berechtigung der linken Seite. Warum ſoll aber Hegel ſelbſt noch der alten Faſſung des Chriſtenthums zugethan geweſen ſein? Wir haben vielmehr das Gegentheil geſehen.

Nach der ſo ſehr betonten Priorität des Denkens hätte man auch nicht erwartet, wenn es nicht ein neuer Beweis dieſes ſich widerſprechenden Standpunkts wäre, daß Gabler in der Chriſtologie das Denken ziemlich herunterſetzt, indem er ſagt, daß das Daſein der Idee nicht **nur** in den menſchlichen Gedanken, ſondern in einen einzelnen an das Licht der Welt getretenen Menſchen geſetzt werden müſſe. Wir geben ihm zwar Recht, daß das Daſein der Idee nicht in das endliche verſtändige Denken fällt; er hätte aber nicht läugnen dürfen, daß das Daſein der Idee ſeinen höchſten Gipfel im göttlichen vernünftigen Denken erreicht. Räumen wir ihm dann auch ein, daß zu Gottes vollkommener Realiſirung das ſinnliche Dieſe eines in dieſes Licht gebornen Menſchen nothwendig ſei: ſo muß dieſe Nothwendigkeit doch **immer** vorhanden ſein, und Gott alſo noch jetzt als Dieſer in das Licht der Welt treten, aber

freilich ebenſo ewig wieder daraus als wiedergeborner und auferſtandner in den Geiſt zurückkehren; was eben die ewige Menſchwerdung Gottes iſt. Ferner aber ſtellt Gabler die Göttlichkeit Chriſti nur auch wieder auf das vollendete Tugendbeiſpiel, das er den Chriſten zur Nachahmung und Annäherung gegeben habe; was ziemlich auf Kantiſche Prämiſſen hinausliefe. — Der „Unſterblichkeit und perſönlichen Fortdauer des Geiſtes" erwähnt er dann nur beiläufig, als aus der „Unendlichkeit unſeres Denkens" fließend.

Zuletzt fühlt Gabler ſich nicht dem gewachſen, die von ihm aufgeſtellten Anſichten für die wahre Ueberlieferung der Geſchichte der Philoſophie auszugeben. Wenn alſo auch, ſagt er, die von ihm vorgetragene Faſſung nicht der wahre Sinn der Hegelſchen Lehre wäre, ſo wolle er ſie doch als ſein eigenes philoſophiſches Glaubensbekenntniß aufſtellen. Dagegen iſt nun nichts einzuwenden. Warum flehet er aber dann noch ſo inſtändig um Gnade für die verſtoßene und verkannte Hegelſche Philoſophie, wenn er ſelbſt nicht gewiß iſt, daß ſeine unſchädlichen Conſequenzen aus ihr folgen? Warum klagt er, daß weder „poetiſcher Verputz, noch ſonſtige wohlgemeinte Erklärungsverſuche," die eben ſo wohlgemeint gegen den alten Kram nicht ſein dürften, ſie in ihrer überlieferten Geſtalt erhalten können? Die Ueberlieferung hatte ſie eben zur Verſtandes-Anſicht verflacht, aus der ſie nun jüngere Schriftſteller wieder erretten mußten, die durch conſequente Durchführung der Hegelſchen Prämiſſen eine neue Faſſung des Chriſtenthums vorbereiten. Das ſoll der Gegenſtand unſerer Schlußbetrachtungen ſein.

Sechzehnte Vorleſung.

Fortſetzung: Die Centren und die linke Seite.

Roſenkranz iſt der Erſte, welcher der Prätenſion der Vorſtellung, ihren ganzen alten Inhalt zu retten, mit Energie entgegentritt; und er gründet dadurch das rechte Centrum der Hegelſchen Schule. Ich ſage: rechtes Centrum, weil er nur für einige Dogmen dieſe Emancipation des Gedankens auch vom Inhalt der Vorſtellung durchzuſetzen im Stande iſt, für andere aber noch durchaus mit der rechten Seite ſtimmt. Durch ſein Princip gehört er ganz der linken Seite an, nur kann er es nicht conſequent verfolgen: „Die Philoſophie findet in dem Apoſterioriſchen, der geſchichtlichen Exiſtenz, das Aprioriſche, die Vernunft, ausgedrückt. So muß ſie es denn ganz vernünftig finden, wenn, der Tradition zufolge, Chriſtus keinen menſchlichen Vater gehabt haben, und zuletzt gen Himmel gefahren ſein ſoll. Solche Facta widerſprechen Allem, was die Philoſophie weiß; ſie paſſen nicht in ihre Begriffe. Bei der Empfängniß Chriſti durch den heiligen Geiſt denke ich, daß das einzige Princip des Lebens Chriſti der göttliche Geiſt war, der ſeinen Willen und durch ſeinen Willen auch ſeine Natur beſtimmte. Will man ein ſolches Verfahren, den allgemeinen ewigen Inhalt jener zunächſt hiſtoriſch begründeten Vorſtellungen mit Klarheit zu denken, Rationalis-

mus nennen, ſo haben wir nichts dawider." Doch wird Roſenkranz dieſem Principe ſchon durch den Schluß der angeführten Stelle untreu: „Dennoch kann die Sache an ſich, die Wirklichkeit der Idee in der Erſcheinung, nicht verletzt werden." Als ob nun doch das Factum der Idee adäquat wäre!

Ueber die Perſönlichkeit Gottes tritt Roſenkranz daher ſogleich auf die rechte Seite: „Ja ſo weit iſt es gekommen! Wer noch die Perſönlichkeit Gottes in dem Sinne behauptet, daß derſelbe an und für ſich das abſolute Selbſt des Univerſums iſt, daß er deſſen ebenſoſehr mit ihm identiſcher, als von ihm unterſchiedener Schöpfer iſt, der durch alle Myriaden der Welten, durch alle Unruhe ihres Werdens hin in ewiger Gleichheit mit ſich allwiſſend und allgegenwärtig exiſtirt, — der gilt jetzt für einen Schwachkopf. Ein ſolcher ſoll nicht wiſſen, was Selbſtbewußtſein heißt, was die Immanenz der Idee beſagen will." So verwirft Roſenkranz denn eine Immanenz ohne Transſcendenz: jene behaupte der Pantheiſt, dieſe der Theiſt; und Roſenkranz will Beides verbinden. Einmal in dieſes Schellingſche Dilemma gerathen, kann Roſenkranz dann auch nicht mehr darüber hinaus: „Der Pantheiſt hat Unrecht, das Subject zu läugnen, welches, über allem Werden erhaben, zum Geſchehen ein freies Verhältniß hat; der Theiſt hat Unrecht, welcher den Zuſammenhang der Objectivität und ſeine Nothwendigkeit vergißt, und das Werden deſſelben nur als ein auf ihn ſich beziehendes göttliches Machwerk anſieht." Iſt aber die Nothwendigkeit der Sache der Inhalt des göttlichen Thuns, ſo hat dieſes eben dadurch ein freies Verhältniß zu jener, daß es ſie ſelber iſt. Innere Entwickelung der Nothwendigkeit iſt eben das freieſte

Verhältniß, das es giebt. Ein Subject, was aber außer dieſer Nothwendigkeit ſtände und ſie nur wollte, hätte immer nur ſein Machwerk an ihr. Ja ſo ſehr fällt Roſenkranz dem Neoſchellingianismus in die Hände, daß er der Immanenz innere Nothwendigkeit, der Transſcendenz die Freiheit vindicirt. Als ob die innere Nothwendigkeit nicht die wahre Freiheit ſelber wäre!

Roſenkranz fährt fort: „Iſt das Bewußtſein ein ewiges Attribut des Abſoluten, ſo muß daſſelbe als Wiſſendes auch ſich wiſſen. Wiſſen überhaupt ohne ein Subject iſt unmöglich. Wie ſollte das Denken dem Abſoluten erſt einmal entſtanden ſein? Ein ſolches Hinzukommen widerſpricht ſowohl dem Begriff des Abſoluten, als dem des Denkens.“ Wenn Roſenkranz aber die Religion der ewigen Menſchwerdung annehmen wollte, ſo würde er auch im unendlichen Regreſſe der Geſchlechter nicht auf ein erſtes Menſchenpaar kommen, dem keine Menſchen vorhergegangen ſeien. Denn wenn Gott Menſchen bildet, ſo hat er ſie ewig gebildet, iſt alſo auch ewig in ihnen zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt gekommen: ſollte die Geognoſie uns auch noch keine foſſile Menſchen im Schooße der Erde nachgewieſen haben; was ſelbſt noch nicht einmal gewiß iſt, und auch ſo erklärt werden müßte, daß im wüſten Urzuſtande der Erde das Menſchengeſchlecht auf eine kleine Oaſe, das ſogenannte Paradies, beſchränkt war. Das Unbewußte iſt alſo nicht dem Bewußten, das Sein dem Denken vorhergegangen; ſondern Denken und Sein iſt ewig ſimultan geweſen, ohne daß im Sein „das Denken erſt als Potenz exiſtirte.“

Auf Hegels Auffaſſung der Sache kommend, ſagt Roſenkranz: „Dadurch daß er die verſchiedenen Formen, in denen der menſchliche Geiſt die Abſolutheit des Geiſtes er-

reicht, Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft, nicht von dem Begriff des abſoluten Geiſtes in ſeiner abſoluten Abſolutheit ſchärfer getrennt hat, hat er es möglich gemacht, ihn ſo zu verſtehen, als wenn der göttliche Geiſt außer jenen Geſtalten gar nicht für ſich exiſtire.“ Wo findet aber Roſenkranz Eine einzige Stelle bei Hegel, in welcher geſagt wird, daß der abſolute Geiſt bei Hegel noch außer jenen drei Formen exiſtire und nicht darin erſchöpft ſei? Roſenkranz' abſolutes Abſolutes, das jene Formen zu relativen Abſoluten macht, iſt nur das Kantiſche Ding-an-ſich, dem die Erſcheinungen gegenüberſtehen. Doch Roſenkranz bringt ja ein Citat aus einem ungedruckten Aufſatz Hegels bei, woraus die Transſcendenz Gottes hervorgehen ſoll: „Inſofern Gott nur als Subſtanz gefaßt wird, ſo hat er keine von ſeiner accidentellen Wirklichkeit unterſchiedene Exiſtenz; ſo wie umgekehrt dann das Einzelne nur an ſich, nicht aber für ſich ſelbſt Ganzes, überhaupt nicht in ſeiner Individualität ein Selbſtweſen iſt. Gott iſt in dieſer Beſtimmung blinde Nothwendigkeit, ohne Zweck und Wille. Gott iſt vielmehr Subject. Er iſt das allgegenwärtige allgemeine Weſen, oder die Subſtanz von Allem: aber hat ebenſoſehr eine von ihrer Accidentalität freie und eigenthümliche Exiſtenz, in der er an und für ſich und Geiſt iſt.“ Dieß und der Verlauf der Stelle heißt indeſſen nur, daß ſowohl die Subſtanz als das Subject einſeitig iſt, das Wahre aber nur als die im Subject zum Bewußtſein gekommene Subſtanz gefaßt werden darf. Im Menſchengeiſt iſt eben die göttliche Subſtanz als an und für ſich ſeiender Geiſt geſetzt; namentlich iſt in der Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft der abſolute Geiſt Subject, während in der Geſchichte die ſubſtantielle und ſubjective Seite des Geiſtes noch im Gegenſatze gegen einander ſind. In der Religion

freilich macht die Vorſtellung Gott zu einem jenſeitigen Subjecte, während in Kunſt und Wiſſenſchaft die Abſolutheit ins wirkliche Subject fällt; und nur ein ſolches Subject nennt Hegel nunmehr auch einmal im Verlauf der Stelle „abſolutes Subject."

Das ſchwächſte Argument für die außerweltliche Perſönlichkeit Gottes bei Roſenkranz iſt ganz logiſch; und wir müſſen es hier hinſetzen, um zu zeigen, wie Roſenkranz die einfachſten logiſchen Deductionen mißverſteht. „Es würde keine Vielheit von Perſonen exiſtiren, exiſtirte nicht die Eine, aber ſich ewig als ihr Anderes ſetzende und aus der Anſchauung ihrer ſelbſt in ſich zurückkehrende Perſönlichkeit Gottes, welche das abſolute Prius der endlichen Geiſter, Grund und Ziel ihrer Perſonalität iſt." Wir erwiedern, was wir auch Göſchel entgegenhielten: Wäre das Eine Eins nicht in den Andern deren Idealität, ſo wäre es nicht das wahrhaft Unendliche, ſondern durch ſie begrenzt. In jedem der Vielen die ganze Subſtanz zu ſein, iſt die abſolute Subjectivität Gottes.

In der Chriſtologie zeigt ſich nun das Schwankende in Roſenkranz' Anſichten am Deutlichſten. Zunächſt nämlich hält er das ganz Speculative feſt, und will die Fleiſchwerdung des Wortes in ganz allgemeinem Sinne faſſen. Das Erſcheinen des Weſens in der Zeit, heißt es, iſt nicht ein momentanes, einmal vorübergehendes, ſondern ein immerwährendes. Sodann kommt Roſenkranz aber auf den hiſtoriſchen Chriſtus: Im Weſen der Idee liegt auch die Erſcheinung der Abſolutheit derſelben als dieſer einzelne Menſch. Jene einzelne Geſtalt, deren Erinnerung die Geſchichte uns aufbewahrt hat — ſo daß wir noch ein Bild ihres unmittelbaren Lebens uns darſtellen können —, hat

allein die Realität der Idee als individuelle Erſcheinung vollbracht; außer ihr iſt kein anderer Menſch dem Begriffe angemeſſen. Endlich ſollen nach Roſenkranz beide Seiten zuſammenfallen: Sofern die Zeit die erſcheinende Ewigkeit ausmacht, eine Ewigkeit aber, die nicht zur Zeit ſich entäußerte, eine bloße und Abſtraction wäre, ſo muß die Erlöſung zugleich ein Geſchehen in der Zeit ſein. „Gewiß!" (entgegnet Strauß ſehr gut darauf) „ein Geſchehen in aller Zeit nämlich; womit wir über die Menſchwerdung von Ewigkeit nicht hinaus wären." Denn die Erſcheinung der Ewigkeit iſt eben die unendliche Dauer der Zeit. Was das wahre Verhältniß der ewigen und zeitlichen Menſchwerdung ſei, wird das linke Centrum erſt klar auseinanderſetzen.

Ueber die Unſterblichkeit der Seele läßt ſich Roſenkranz nur flüchtig und beiläufig vernehmen, und ſchwankt auch hier zwiſchen Begriff und Vorſtellung: ſo z. B. wenn er vom großen Welt-Corrector als ein durchcorrigirter Druckbogen wieder will in die Welt geſchickt werden; was ſowohl ein der Frage ausweichender Witz, als auch ein ſinnreiches Bild für die wahre Palingeneſie des Ewigen im Menſchen ſein kann. Wie ſehr es aber jetzt mit Roſenkranz immer mehr bergab nach der Rechten geht, zeigt ſeine neueſte Flugſchrift, worin er gegen die linke Seite den etwas roſtigen Bannſtrahl des — wenngleich ſittlichen — Atheismus ſchleudert.

Ehe wir nun die Nuancen der linken Seite vom linken Centrum bis zur äußerſten Linken durchgehen, haben wir eines Mannes zu erwähnen, der, „ohne rechts oder links zu ſehen," zwiſchen dem rechten und linken Centrum in der Mitte ſteht, alſo weder der Einen noch der andern Seite angehört. Das Uebergewicht, welches Roſenkranz der Vorſtellung noch häufig einräumt, fällt bei Marheineke durchaus fort; und der Begriff ſteht rein und klar in ſeiner eigenen Abſolutheit da.

Hierin liegt der Keim der linken Seite der Hegelſchen Schule. „Die Philoſophie," ſagt Marheineke, „vermag den Theologen, in den Stand zu ſetzen, das Factum des chriſtlichen Glaubens, auf dem Wege der Kritik und Geſchichte gewonnen, in den Gedanken, in die Sphäre des Wiſſens zu erheben." Während Marheineke aber die Vorſtellung und den ſpeculativen Begriff noch immer vollſtändig vermitteln zu können glaubt, hat das linke Centrum dagegen ſchon das Bewußtſein eines Bruches zwiſchen beiden Mächten, der, je weiter die Schule zur Linken ſich wendet, um ſo unheilbarer zu werden droht. So tritt mitten aus der Hegelſchen Schule die an ſich ſeiende Totalität, welche der Hegelſche Standpunkt ſelber iſt, wieder als eine beſondere Geſtalt hervor: nur daß ein reicherer Stoff der Vorſtellung als bei Hegel der Allgewalt der dialektiſchen Methode unterjocht worden, dennoch aber die Transſcendenz ganz in Immanenz, das Jenſeits in Dieſſeits, die Vorſtellung in Begriff umgewandelt iſt. Wenigſtens iſt dieß der Standpunkt der Dogmatik.

Ueber die Perſönlichkeit Gottes ſagt Marheineke, alle dialektiſchen Fehler der rechten Seite vermeidend: Gott, als Geiſt, iſt die Negation der Materie, wie des Menſchen, der nicht der Geiſt, ſondern ein Geiſt iſt. Gott iſt der ewig ſubſtantielle Geiſt, die Subſtanz als Sein, welches nicht das Denken außer ihm hat, ſondern ſelber iſt, — das Denken, welches die Subſtanz, das Sein nicht außer ihm hat, ſondern ſelber iſt. Der Geiſt der Menſchheit weiß ſich als der allgemeine Geiſt, indem er den abſoluten Geiſt in ſich und ſich in ihm weiß. Der wahre Gott iſt in ſeinem abſoluten Sein nicht verſchieden vom abſoluten Wiſſen. Das Wiſſen von dem abſoluten Geiſt iſt nicht verſchieden

vom Wiſſen der Exiſtenz deſſelben. Der Geiſt, welcher Gott iſt, iſt ſelbſt dieſes Sein; und dieſe Einheit des Denkens und Seins, des Verſtandes und Willens iſt der Begriff der Perſönlichkeit. Perſönlich iſt Gott nicht ſowie der Menſch, ſofern in deſſen Bewußtſein das Wiſſen dem Sein, das Sein dem Wiſſen nicht vollkommen entſpricht und deſſen Perſönlichkeit zugleich an der Individualität eine Schranke hat. Dem Zweifel an Gottes Perſönlichkeit liegt in allen pantheiſtiſchen Syſtemen die falſche Vorausſetzung eines menſchlichen Bewußtſeins und Gegenſatzes vom Sein und Wiſſen in Gott zu Grunde. Vielmehr kann der Menſch ſeine Perſönlichkeit nicht anders betrachten, denn als das Medium der ſich in der Endlichkeit offenbarenden Urperſönlichkeit Gottes, in welcher allein jene ihre Wahrheit hat, und an welche ſein niederes Leben verlierend er ſein wahres perſönliches Leben erſt gewinnt. Die Religion ſelbſt iſt das Wiſſen des göttlichen Weſens von ſich ſelbſt, Geiſt zu ſein. Dieß ſein dem Menſchen Offenbarſein iſt ſein Sein an ſich ſelber. Das zweite Wiſſen zu dieſem erſten iſt, Gott als den auch ihm offenbaren zu wiſſen. Beides aber iſt nicht Reflexion des menſchlichen Geiſtes auf ſich, ſondern die Thätigkeit des göttlichen Geiſtes in ihm, — das Wiſſen Gottes von ſich ſelbſt in ihm, Geiſt zu ſein. Gott iſt alſo weder die nur mit ſich identiſche abſolute und noch ſelbſtloſe Subſtanz, noch auch nur das abſolute Selbſt oder Subject in ſeiner Negativität und Differenz von der Subſtanz. Alles wahre Wiſſen von Gott iſt in dem Geiſte der Wahrheit enthalten; er iſt dieſes Wiſſen ſelbſt, und gar nicht davon verſchieden. Gott iſt nicht nur von uns gedacht, ſondern iſt auch das ihn in uns Denkende ſelber. — Dieſe Sätze Marheineke's, beſonders wenn Gottes unendliche Offenbarung darin noch nicht

ausgeſprochen ſein ſollte, kann die rechte Seite zur Noth noch für ſich anführen, weil ſie in der Unbeſtimmtheit einzelner Ausdrücke, wie manche Hegelſche Sätze, die doppelte Erklärung nicht ganz ausſchließen. Marheineke unterſcheidet ſich von Hegel nur dadurch, daß die bei Hegel mehr zufällige Unbeſtimmtheit bei Marheineke als ein bewußtlos faſt durch die ganze Darſtellung hindurchgehendes Princip erſcheint.

In derſelben Geſtalt tritt bei Marheineke die Lehre von der Gottheit Chriſti auf: Die menſchliche Natur ermangelt für ſich aller wahrhaftigen Exiſtenz; die Wahrheit der menſchlichen Natur iſt die göttliche, das wahrhaft Menſchliche iſt das Göttliche. Göttliche und menſchliche Natur ſind alſo an ſich nicht getrennt. Als ein Geſchehenſein oder geſchichtlich iſt dieſe Einheit Gottes mit dem Menſchen offenbar und wirklich in der Perſon Chriſti. Der Begriff des Gottmenſchen in der hiſtoriſchen Perſon Jeſu Chriſti enthält in ſich die beiden Momente in Eins: nur durch den Menſchen iſt Gott offenbar, und in dieſer Beziehung iſt Chriſtus noch allen andern Menſchen gleichgeſtellt; in dieſem Menſchen, Jeſus Chriſtus, iſt Gott offenbar, wie in keinem andern. Mit dieſer Vergleichung, wenn auch Chriſtus als der Unvergleichliche anerkannt iſt, ſteht das Urtheil noch immer auf dem Boden der Erfahrung die keinen Abſchluß der Vergleichung geſtattet. Die Wahrheit der Vergleichung iſt an und für ſich oder zunächſt nichts Empiriſches oder Hiſtoriſches: ſondern die Idee, ohne welche weder die Möglichkeit noch die Nothwendigkeit noch die geſchichtliche Wirklichkeit der göttlichen Incarnation einzuſehen oder nur anzuerkennen wäre. Die Einheit beider Naturen in der Perſon Jeſu Chriſti iſt eine mit dem Begriff des wahren Menſchen und des wirklichen Gottes identiſche. Beide in ein Dieſſeits und

Jenſeits geſtellt, löſen ſich vollkommen in nichts auf. Jeder wahrhaft im Glauben an Gott lebende Menſch, ſei er ein Jude oder ein Heide, iſt ein Zeugniß für die ewige Wahrheit, daß Gott Menſch geworden. Durch Chriſtum iſt das Dieſſeits und Jenſeits, aber durch den Unterſchied in die Einheit zurückgegangen, das Weſen und die Erſcheinung Eins, in ihm das abſolute Object als abſolutes Subject erkannt. Als dieſes einzelne Individuum iſt er nur der Menſchenſohn; Sohn Gottes iſt er als der in ſeiner Einzelnheit allgemeine und in ſeiner Allgemeinheit einzelne Menſch. In der Perſon Jeſu Chriſti ſchafft der offenbare Gott das Individuum, mit welchem er aufs Vollkommenſte Eins ſein kann. Er iſt die alle einzelnen Perſönlichkeiten in ſich befaſſende, grund- und urmenſchliche Perſönlichkeit, welche in allen ein gemeinſames Leben führt, an welche ſie alle ihr beſonderes Leben verlieren und aufgeben, um es in ihm erſt wahrhaft zu gewinnen und wieder zu finden. — Obgleich Marheineke die Vergleichung ausſchließen will, ſo iſt Chriſtus doch nur die Fleiſchwerdung im Superlativ; wodurch übers Vergleichen nicht hinausgekommen wird.

Neigen ſich auf dieſe Weiſe die beiden angegebenen Dogmen bei Marheineke vielleicht noch etwas nach der rechten Seite hin, ſo tritt dagegen für die Unſterblichkeit der Seele die Auffaſſungsweiſe der linken Seite — und damit auch eine Polemik gegen die Vorſtellung — ganz klar heraus: Das ewige und ſelige Leben iſt das Leben Gottes ſelbſt. Seligkeit zu erringen, iſt dem endlichen Geiſte nur vergönnt durch das Leben im Wahren und Guten. In und mit dem Leben im Wahren und Guten befindet der Geiſt ſich im Reich Gottes, welches das Reich der Seligen iſt. Wenn die chriſtliche Religion dieß Himmelreich als ein Jenſeits vorzuſtellen ſcheint, ſo hat dieſe Vorſtellung ihre

Wahrheit an der Menſchwerdung Gottes, durch die das Jenſeits zum Dieſſeits geworden und das Himmelreich auf die Erde gekommen: und iſt ſonach nichts Anderes, als der reine Ausdruck der innern Unendlichkeit des Lebens im Glauben und in der Liebe, — die Ewigkeit des Geiſtes. Die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele iſt dagegen der Unendlichkeit menſchlicher Meinungen und Vorſtellungen Preis gegeben. Es iſt nicht der Geiſt, welcher göttlichen Urſtandes, der da der Unſterblichkeit werth geachtet wird, und ſomit nicht das Göttliche des Geiſtes, welches ihm ſeine Ewigkeit verbürgt; ſondern es iſt die Seele nur, deren Unſterblichkeit da für wahr gehalten wird, obgleich das Band des Geiſtes und Leibes, welches ſie ſelber iſt, im Tode ſich löſet.

Iſt dieß noch Marheineke's gegenwärtige Ueberzeugung? oder hat er ſich ſpäter dem Theismus entſchiedener zugeneigt? Ich glaube das Letztere. Wenigſtens klagt er (wie Gabler) jetzt Schelling an, kein Theiſt zu ſein. Auch ſagte er unlängſt: Man hat der Hegelſchen Philoſophie alle Extravaganzen einer jüngern Generation zur Laſt gelegt, welche die in der Philoſophie vorkommenden Kategorien in einſeitiger Weiſe durchgeführt hat, z. B. Immanenz ohne Transſcendenz. In dieſer Weiſe iſt dann eben denen, welche das Jenſeits zu läugnen und in ein Dieſſeits zu verwandeln bemüht ſind, mehr, als ſie denken, ein Jenſeits geblieben. — Man könnte Marheineke darauf erwiedern, daß dann dieſe Männer dadurch ja eben auch eine Transſcendenz hätten, deren Mangel Marheineke ihnen vorwirft, während er in der Dogmatik ſelber das Jenſeits läugnet. Inwiefern das linke Centrum allerdings eine Transſcendenz annimmt, nämlich die negative Macht der göttlichen Subſtanz, die, obgleich dem Individuum immanent, ebenſoſehr über daſſelbe über-

greift, haben wir geſehen. In dieſem Sinne können wir die Worte von Roſenkranz gelten laſſen: „Das Moment der Negativität iſt das, was man Transſcendenz nennt.“

Dadurch aber macht Marheineke noch jetzt den beſtimmteren Uebergang ins linke Centrum, daß er das Verhältniß der Form zum Inhalt beſpricht: „Wenn man der Philoſophie vorgeworfen hat, daß ſie durch ihre veränderte Form auch den Inhalt der Religion verändere, ſo liegt darin eine Verwechſelung der äußern Form mit der innern. Die Vorſtellung, welche die äußere Form am Religionsinhalt iſt, kann zum Begriff erhoben werden, ohne daß das abſolute Wiſſen darum den weſentlichen Inhalt verändere.“ Der rechten Seite iſt aber die äußere Form eben zum Inhalt geworden. Indem dann Marheineke ſelbſt die Hegelſchen Worte anführt, „die rechte Form iſt ſo wenig gegen den Inhalt gleichgültig, daß dieſelbe vielmehr der Inhalt ſelbſt iſt:“ ſo wäre doch zu unterſuchen, ob, wenn auch in der Religion die religiöſen Vorſtellungen die rechte Form für den religiöſen Inhalt ſind, nicht mit ihrer Aenderung in der Philoſophie auch eine Veränderung des Inhalts eintrete. Dieß behauptet das linke Centrum, durch Vatke, Snellmann und mich gebildet, das aber darum nicht jede Vorſtellung verwirft, ſondern nur eine neue an die Stelle der alten ſetzen will, — die dem philoſophiſchen Inhalte entſprechende Form. Indem die Form ſich ſo nach dem Inhalt richten muß, hat die Vorſtellung nunmehr durch die Reſultate des philoſophiſchen Gedankens ihre Umſchmelzung und Rectification zu erwarten. Dieſe Neuerungen der linken Seite kündigt Marheineke noch prophetiſch an, indem er ausruft: „Wir ſtehen in der Theologie am Vorabend großer Ereigniſſe, wie zu den Zeiten der Reformation.“

Vatke ſchließt ſich noch am nächſten an Marheineke an, indem er vielfach in der Form der Vorſtellung ſpricht, und von ihrer Vorausſetzung aus die Deduction der ſpeculativen Idee vornimmt. Doch ſteht er durchaus nicht mehr in dieſer Unbeſtimmtheit und Unbefangenheit, wodurch ſeine Sätze auch noch, wie bei Hegel und Marheineke, im Sinne der rechten Seite interpretirt werden könnten. Sondern er hat das vollkommene Bewußtſein über die Alleingültigkeit des ſpeculativen Gedankens im Sinne der linken. Wie Plato aber ein für ſich klares Philoſophem wieder in die Form des Mythus hüllt, ſo umgiebt Vatke ſeine ſpeculativen Sätze mit den hergebrachten Vorſtellungen der Dogmatik, obgleich er recht gut weiß, daß zwiſchen Beiden eine himmelweite Inhaltsverſchiedenheit Statt findet, die auch gar nicht ausgeglichen werden könne. Deßwegen verlangt er auch, den religiöſen und den philoſophiſchen Sprachgebrauch gehörig auseinander zu halten. Warum läßt er in einer ſpeculativ theologiſchen Schrift beide dann aber ſo unter einander laufen? und hätte er nicht vielmehr den einen auf den anderen zurückführen müſſen? Snellmann vernachläſſigt die Form der religiöſen Vorſtellung ganz; ich aber ſtrebe, mir aus dem ſpeculativen Inhalt eine neue zu bilden.

Ueber die Perſönlichkeit Gottes ſagt Vatke, von dem Begriffe der menſchlichen Sittlichkeit ausgehend: Das objective Moment des Willens iſt das Syſtem der gegenſtändlichen Freiheit, Familie, Staat, Kirche, das von dem in ſich allgemeinen Selbſtbewußtſein geſetzt wird. Das ſubjective Moment, das Ich, als die mit dem wahrhaften Inhalt erfüllte unendliche Form, iſt die Perſönlichkeit; das innerlich allgemeine Weſen iſt die Continuität der Geſinnung, welche alle Momente auf Gott als den abſoluten Einheitspunkt bezieht. Im wirklichen Geiſt ſind beide Seiten identiſch; das iſt der

Geiſt, der ſich ſelbſt erſcheint und für den Geiſt iſt. Sind beide Formen auch von Gott zu prädiciren? Gott wäre aber dann mit der Menſchheit identiſch, und die Religion, welche an den Unterſchied feſthält, ein unerklärliches Räthſel. Nun muß jede Philoſophie, die Gott nicht bloß als Subſtanz faßt, ihn als abſoluten Geiſt und abſolute Selbſtbeſtimmung zu begreifen ſuchen. In neuern Zeiten hat man, um den Pantheismus mancher Richtungen zu bekämpfen, großes Gewicht auf die Form der Perſönlichkeit gelegt, und dieſelbe ſogar als die letzte und höchſte angeſehen, während die orthodoxe Kirchenlehre drei Perſonen in der Einheit des göttlichen Weſens unterſcheidet, und damit eine über die einzelne Perſönlichkeit hinausgehende höhere Einheit als abſolute Form anerkennt. Als bloßes Moment in der Totalität Gottes, hat die Perſönlichkeit zwar eine hohe, wenn gleich keine abſolute Bedeutung. Ein vorweltliches Selbſtbewußtſein Gottes, als einfaches Denken und Wollen ſeiner ſelbſt (wie z. B. bei Gabler), wäre von dem leeren Ich, dem Einen Momente des menſchlichen Selbſtbewußtſeins, gar nicht verſchieden. Auch der Logos iſt nicht der Inhalt dieſes vorweltlichen Selbſtbewußtſeins, weil er nur die metaphyſiſche Abſtraction der vernünftigen Wirklichkeit iſt. Ein ewiger Rathſchluß in Beziehung auf die Welt und eine zeitliche Ausführung deſſelben ſind Vorſtellungen, die ſich nicht zu einer concreten Einheit des Gedankens zuſammenfaſſen laſſen, der volksmäßigen Anſchauung aber immerhin bleiben mögen. — Die Theologen ſollten aber doch lieber das Volk die Wahrheit lehren, als es bei dem zu laſſen, was ſie ſelber für das Falſche erkannt haben.

Nach dieſer mehr negativen Beſtimmung des göttlichen Weſens kommt Vatke nun an die poſitive: Der göttliche

Wille iſt nur das Höchſte in der Geſammtbewegung, das Wahre und Gute. In ſinnlich gefärbter Vorſtellung ſchaut man die göttliche Perſönlichkeit als ein außer- und überweltliches Selbſtbewußtſein an, ohne bei ihm die Form der empiriſchen Einzelnheit aufzuheben. Wird dagegen die einſeitige Form der Perſönlichkeit aufgehoben, ſo wird Gott zum Geiſte, worin die Perſönlichkeit und das Reich Gottes identiſch geſetzt ſind. So ſteht Gott nicht andern Perſönlichkeiten gegenüber, ſondern wird zur unendlichen, in ſich allgemeinen Perſönlichkeit. Nur der allgemeine Begriff, nicht ſeine Realität in der endlichen Erſcheinung leidet Anwendung auf Gott. Gottes Wille iſt der erkannte und gewollte Wille freier Geiſter. Gott iſt das Urbild des Menſchen, das nur in und durch den Menſchen zur Entfaltung ſeiner realen Möglichkeit kommt. Die Perſönlichkeit iſt höchſtes und bleibendes Moment im Geiſte, dieſer aber die umfaſſende Einheit aller Perſonen, alſo die letzte Spitze des Ganzen. Die Einheit im Geiſte kann nichts Perſönliches ſein (wie auch Feuerbach ſagt), da ſie vielmehr als das Band unterſchiedener Perſönlichkeiten gewußt wird. Das Höchſte iſt daher ein Unperſönliches, das die Form der Perſönlichkeit zu ſeinen Momenten hat; aber es iſt nicht etwa unterperſönlich, ſondern überperſönlich. Das Abſolute als Einheit aller Gegenſätze umfaßt auch die Perſönlichkeit, iſt aber ſelbſt keine Perſon, weil eine ſolche nicht abſolut ſein kann. Das Höchſte, Heiligſte, Vollkommenſte iſt ſchrankenloſe, und damit abſolute Allgemeinheit. Die ſubſtantielle Form des göttlichen Lebens tritt als organiſcher Proceß in die Wirklichkeit, und vermittelt ſich durch die beſonderen Perſönlichkeiten, als die Glieder der Einen Totalität, welche der Geiſt iſt. Die geiſtige Fülle Gottes beſteht nicht in der

Summe aller beſondern menſchlichen Perſönlichkeiten, ſondern in ihrer organiſchen Einheit. Die Vielheit der verſchiedenen Perſonen iſt nur die Erſcheinung der freien in ſich beſonderten Subſtanz. Eine in ſich beſchloſſene außerweltliche Perſönlichkeit Gottes iſt weder Geiſt noch Freiheit.

Hiermit tritt Vatke ganz auf die linke Seite hinüber, indem er Gott nicht zur immanenten Perſon macht, ſondern als Geiſt nur zur umfaſſenden Einheit aller im Proceſſe hervortretenden Momente: ſtatt daß Gott als die ewig ſich ſelbſt gleiche und ruhende perſonificirte Subſtanz in den ſtets ſich verändernden Einzelnen aufgefaßt werden muß, die ſubſtantiell gewordene wirkliche Perſon alſo vielmehr das Höchſte iſt. Worin iſt ferner das Ueberperſönliche beſſer, als das Schellingſche Ueberſeiende? Mit ſolchen Hyper-Exiſtenzen muß man die Philoſophie nicht beſchweren. Doch unterſcheidet Vatke ſich von der äußerſten Linken wieder dadurch, daß er durch das Ueberperſönliche die dem Einzelnen entgegenſtehende Transſcendenz der göttlichen Subſtanz ſchärfer hervorhebt, als ſelbſt Snellmann und ich, die wir inſofern der linken näher rücken. Wie ſoll endlich der Widerſpruch entfernt werden, wenn dann auch wiederum dieſes Ueberperſönliche die unendliche Perſönlichkeit genannt wird? „Das perſönliche Selbſtbewußtſein ſchaut im objectiven Selbſtbewußtſein der geiſtigen Totalität ſeine eigene concrete Allgemeinheit an. Der göttliche Geiſt, welcher in ſeiner Einheit mit dem ſubjectiven Geiſte die unendliche Perſönlichkeit bildet, iſt an und für ſich beſtimmt durch den Geiſt aller Perſönlichkeiten.“ Man ſieht, der Widerſpruch liegt nur in den Worten. Denn die unendliche Perſönlichkeit iſt nur ein anderer Ausdruck für das, was vorhin die überperſönliche Totalität des Geiſtes genannt wurde.

Auch in der Chriſtologie kommt Vatke nicht über dieſen Vorzug der Allgemeinheit hinaus: Kraft ſeiner Unendlichkeit iſt das Subject allerdings die Realität der allgemeinen Idee, welche es aber, wegen ſeiner Endlichkeit, immer nur mit irgend einer Negation ſetzt. Keine Perſönlichkeit iſt alſo Träger des Geiſtes in der abſoluten Totalität ſeiner Beſtimmungen. Deßhalb entäußerte ſich der Logos (der aber doch vorhin auch nur die „metaphyſiſche Abſtraction der vernünftigen Wirklichkeit“ ſein ſollte) bei der Menſchwerdung ſeiner abſoluten Allgemeinheit, ging in die Schranke der Perſönlichkeit ein, und dieſe behauptete die geiſtige Allgemeinheit ſo lange in einer beſtimmten Weiſe, bis ſie zur an und für ſich ſeienden, alle Perſönlichkeiten erfüllenden und verklärenden geiſtigen Macht aufgehoben, und damit zur organiſchen Geſammtfülle des göttlichen Lebens wurde. Daß alſo der hiſtoriſche Chriſtus auf Erden die ganze Fülle der geiſtigen Menſchheit in ſich geſchloſſen, iſt ein widerſinniger Gedanke; erſt von dem verklärten, zur concreten Idee erhobenen Chriſtus iſt dieß zu behaupten. So iſt in der geſchichtlichen Perſönlichkeit Chriſti die Idee in eine ihrer wahrhaften Allgemeinheit unangemeſſene Form eingegangen, aus welcher ſie nach der Erhöhung Chriſti wieder befreit wurde. — Vatke ſetzt auch hier die unperſönliche Idee über die gegenwärtige Perſönlichkeit, ſtatt im menſchlichen Wiſſen von Gott das Sichwiſſen der göttlichen Perſönlichkeit zu erkennen. Vatke denke hiernach, bemerkt Strauß ſehr richtig, über die gottmenſchliche Perſönlichkeit Chriſti ebenſo als die Schlußabhandlung zum Leben Jeſu, — da er doch wohl nicht den verklärten Chriſtus zu einer beſondern Perſon im Himmel wird machen wollen, weil ja dann jener Mangel, der allem Perſönlichen anklebe, ſie immer noch treffen würde.

Ueber die Unſterblichkeit der Seele redet Vatke gar nicht,

beſpricht dagegen gewiſſermaßen zum Erſatze dieſer Lücke ausführlich das Verhältniß Gottes zum Menſchen in der Sittlichkeit; und da er hierin eigentlich erſt zu einer göttlichen Perſönlichkeit kommt, ſo macht er damit den Uebergang zu Snellmann. Das Göttliche, ſagt er, iſt nicht bloß ein Subſtantielles und Jenſeitiges, ſondern ein in die Wirklichkeit Eintretendes und Gegenwärtiges. Nicht die unmittelbare, ſondern die aus Gott wiedergeborene Perſönlichkeit wird als göttlich gewußt. Das mit dem ſittlichen Verhältniß der verſchiedenen Glieder zu einander und zur an und für ſich ſeienden Totalität gegebene Selbſtbewußtſein iſt der göttliche Geiſt. — Daß nun dieſe ſo durch Sittlichkeit ſubſtantiirte Perſon nicht nur göttlich, ſondern die Perſönlichkeit des göttlichen Weſens ſelber ſei, iſt der Standpunkt Snellmanns; und wir müſſen annehmen, daß ſich auch Vatke zu ihm erhoben hat, da jenes Selbſtbewußtſein, von dem er ſpricht, doch wohl das menſchliche iſt.

Auf rein logiſchem Boden ſtehend, corrigirt Snellmann jenes Hervorheben der Allgemeinheit, und ſieht darin eben mit Recht die pantheiſtiſche Anſicht der linken Seite. Er ſagt, im Gegenſatz zu Vatke: Das von dem Einzelnen unterſchiedene Allgemeine iſt nicht das Vollkommenere; denn erſt als Einzelnes iſt das Allgemeine vollkommen. Es kommt alſo nur darauf an, daß der Menſch, obgleich er ſich als alle Perſönlichkeit weiß, doch in dieſem Wiſſen ſich ſeiner ſelbſt bewußt ſei; d. h. der Menſch wäre Sichwiſſen des Allgemeinen. Wäre noch im Wiſſen von dem Abſoluten ein Unterſchied zwiſchen dem Wiſſenden und Gewußten, ſo wäre das Abſolute nicht abſolut. Das Sichwiſſen des Menſchen in Gott iſt auch das Sichwiſſen Gottes im Menſchen. Das abſolute Selbſtbewußſein des Menſchen, als alles Wiſſen von Gott, macht die Perſönlichkeit, als Einheit der

Allperſönlichkeit und Einzelnperſönlichkeit aus. Der ſich denkende Gedanke iſt abſolutes Selbſtbewußtſein, das ſich wiſſende Abſolute. Das Sichwiſſen des ſubſtantiellen Geiſtes in dieſem dadurch zum Abſoluten gewordenen Selbſtbewußtſein iſt das perſönliche Selbſtbewußtſein oder die Perſönlichkeit. Indem das perſönliche Selbſtbewußtſein das Abſolute iſt, ſo iſt es das Selbſtbewußtſein des abſoluten Geiſtes; denn das Wiſſen von der Wahrheit muß zugleich ein Wiſſen der Wahrheit von ſich ſelbſt ſein. Die Perſon muß die Präſenz des Weltgeiſtes und ſein Wiſſen von ſich in ihr ſelbſt erkennen, um den abſoluten Geiſt nicht nur als Subſtanz, ſondern als ſich wiſſenden Geiſt zu wiſſen. Daß der perſönliche Geiſt als ſittliche Thätigkeit das Sichbeſtimmen des Weltgeiſtes iſt, darin beſteht die Wirklichkeit des perſönlichen Selbſtbewußtſeins. Der perſönliche Geiſt iſt der Weltgeiſt, als die in allen Geiſtern als aufgehobenen Subjecten immanente, identiſche Thätigkeit, welche die in jedem Momente total gegenwärtige Allgemeinheit, nicht nur in der Totalität aller Menſchen, iſt. Wird das Wiſſen ſelbſt zum Allgemeinen, Subſtantiellen gemacht, ſo iſt dieß das vernünftige Denken; dieſe ſich wiſſende Wirklichkeit iſt der ſich denkende Gedanke, die abſolute Idee. In der Idee der Perſönlichkeit, als dem Wiſſen des perſönlichen Geiſtes von ſeiner Wirklichkeit, iſt dieſe Wirklichkeit ſelbſt das Sichwiſſende.

Ueber die Unſterblichkeit der Seele äußert Snellmann ſich kurz, aber treffend alſo: „Das Bewußtſein von Gott iſt ſeiner Natur nach ein außerzeitliches, d. h. es iſt in Einem Jetzt, was es in allen iſt; und die unſterbliche Natur des Menſchen iſt eben dieß, daß er als Geiſt Bewußtſein des Abſoluten, d. h. abſolutes Selbſtbewußtſein, freier Geiſt iſt. Wer daher begreift, daß Gott in der Schöpfung nicht erſt

wird, ſondern in jedem Jetzt das iſt, was er iſt, dem wird auch dieſe Unſterblichkeit des Geiſtes genügen."

Indem ich nun die Perſönlichkeit Gottes, als dieß abſolute Selbſtbewußtſein jedes Gott in ſich wiſſenden Menſchen, zugleich das wahrhaft Unendliche und Unſterbliche im Menſchen nannte, habe ich beide Fragen in Eine verſchmolzen und als das Problem von der ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes aufgefaßt. Dabei erklärte ich gleich anfänglich, mich nicht auf die logiſchen Kategorien, wie Snellmann, beſchränken, noch auch, wie Strauß die Religion bloß, durch Tilgung der Form des vorſtellenden Bewußtſeins, auf den philoſophiſchen Standpunkt znrückführen zu wollen. Sondern ich war zugleich bemüht, das innerhalb der Vernunfterkenntniß gewonnene Reſultat wieder in eine religiöſe Anſchauungsweiſe umzuſetzen: ſollten wir auf dieſem Wege auch gezwungen ſein, manche Lieblingsvorſtellungen, an denen wir groß gezogen worden, fallen zu laſſen, und unſere religiöſen Ueberzeugungen einer Läuterung und Umgeſtaltung zu unterwerfen. Ich verhehlte mir alſo nicht die Inhaltsverſchiedenheit der religiöſen Vorſtellungen und der philoſophiſchen Sätze; ſtatt aber zwiſchen beiden Seiten, wie Vatke, einen Vergleich zu ſchließen, habe ich vielmehr offen die neue aus den Ergebniſſen der philoſophiſchen Betrachtungen fließende Vorſtellung als die wahre myſtiſche Auslegung des Chriſtenthums ausgeſprochen, deren ja ohnehin jedes Jahrhundert eine andere aufzuweiſen habe.

Das Allgemeine iſt das wahrhaft Seiende in allen Dingen, weil es ſich mit dem Verſchwinden Einer Einzelnheit immer noch in allen andern Einzelnheiten erhalten hat. Das abſolut Allgemeine entfaltet ſich in einen Kreis von beſondern Ideen. Die letzte Spitze der Wirklichkeit iſt aber

erſt im Einzelnen erreicht; und was nicht bis zur Einzelnheit gediehen iſt, bleibt eine Abſtraction. Aber auch das Einzelne iſt eine hohle Exiſtenz, wenn es nicht vom Inhalt des Allgemeinen erfüllt wird. Indem der einzelne Geiſt, als der wirkliche, das Bewußtſein des allgemeinen Geiſtes in ſich erzeugt: ſo iſt dieſes Bewußtſein und das ihm gemäße Handeln die ſtets ſich gleich bleibende Perſönlichkeit Gottes, in welchen verſchiedenen Einzelnen er auch ſein Bewußtwerden vollbringe. Gott iſt alſo nicht dieſe Perſon im Gegenſatze zu einer andern, ſondern die allgemeine Perſon die in jeder Individualität die Blume ihrer höhern Perſönlichkeit entfaltet. Was jedes Individuum für die Ewigkeit vollbringt, thut nur dieſe göttliche Perſon in ihm. Gott iſt die wahre Perſönlichkeit des Menſchen, die, beim ſteten Proceß ihrer Realiſirung durch alle Individuen, in einem jeden zugleich als die Eine ruhende Perſon ſchon wirklich iſt. — Der Vorwurf Cieszkowski's, daß Gott bei mir nur als Proceß und als Allgemeines gefaßt werde, trifft daher mehr Vatke's Darſtellung, als die meinige.

Daß Gott ewig in einzelnen Individuen ſeine abſolute Perſönlichkeit offenbart, ſo daß alſo nicht das Wiſſen Gottes von ſich etwas durch einen zeitlichen Schöpfungsact ſpäter Eingetretenes iſt, iſt die ewige Menſchwerdung Gottes. Chriſtus iſt alſo nicht dasjenige Individuum, in welchem, als einer hiſtoriſchen Erſcheinung, Gott einmal vor 1842 Jahren Menſch geworden iſt; denn was Gott widerfährt, iſt nicht an eine Zeit gebunden. Der hiſtoriſche Chriſtus iſt derjenige Menſch, in welchem ſich das Bewußtſein der Verknüpfung der göttlichen Perſönlichkeit mit der menſchlichen Individualität zum erſten Mal vollkommen ausſprach und der Vorſtellung enthüllte. Aber auch in den früheſten Zeiten

war durch Inſpiration dieſe Identität von der göttlichen Seite aus im Fühlen und Handeln der Seher, Propheten und Helden ausgedrückt: während ſie in unſern Tagen ins denkende Erkennen eingetreten iſt. Dieſe Veränderung im menſchlichen Bewußtſein berührt aber die göttliche Perſon im Menſchen keineswegs. Dieß Sich-Gegenſtändlichwerden des Erſtlings als Gottes unterſcheidet ihn allein von allen andern Menſchen; denn der anſichſeienden Subſtanz nach iſt Gott gleichmäßig allen Weſen eingewachſen. Chriſti Bewußtſein iſt aber nicht, daß die göttliche Subſtanz ſich im Menſchengeſchlecht überhaupt verwirkliche, ſondern in dieſem einzelnen Menſchen und durch ihn in allen. Indem er ſich als dieſen gegenwärtigen Gott wußte, ſo hat er das Höchſte in der Religion erreicht, und iſt deßhalb als Gottes Sohn vorgeſtellt; als nicht nach allen Seiten hin vollbrachte Realität der Idee, iſt er aber des Menſchen Sohn. Ebenſo was jeder andere Menſch, als Chriſti Vorbilde nachfolgend, von der göttlichen Perſönlichkeit an ſich zur Darſtellung gebracht hat, zählt allein und macht ſein Herz zur Krippe, in der Gott geboren wird, ungeachtet der menſchlichen Seite, die an jedem Individuum, ſelbſt an Chriſtus, beiherſpielt. Man kann aber ebenſo gut auch ſagen, daß in jedem Individuum die ganze Perſönlichkeit Gottes ſich vollkommen realiſirt, nur unter ſtets andern Formen: im Buſen des Sünders z. B. als der Stachel des Gewiſſens. Gott iſt alſo in allen Dieſen auf adäquate Weiſe Menſch geworden nach den Seiten hin, durch welche dieſelben die göttliche Idee ausdrücken; und nach Einer Seite müſſen ſie dieß immer thun.

Die Natur der religiöſen Vorſtellung iſt es nun, das, was eine ganz allgemeine Wahrheit iſt, in einem einzelnen concreten Falle als ein ausſchließliches hiſtoriſches Factum zu behaupten. Der hiſtoriſche Chriſtus, was auch immer

das Factiſche ſeiner Lebensgeſchichte ſei, bleibt nichtsdeſtoweniger das für den religiöſen Standpunkt nothwendige Symbol, um die Idee der ewigen Menſchwerdung dem gewöhnlichen Bewußtſein anſchaulich zu machen. Die religiöſe Vorſtellung ſelbſt muß aber, wie Kant ſagt, vom Kirchenglauben zum Vernunftglauben ſich erheben, und dieſe „Annäherung des Reiches Gottes" muthen wir hiermit unſerer Zeit an. Alle Gläubige wiſſen ſich dann als Einen Geiſt, der der Pulsſchlag des Gottesbewußtſeins in ihnen iſt.

Die bewußte Einheit des Individuums mit der göttlichen Perſönlichkeit iſt nun das ewige Leben des Menſchen. Die Ewigkeit iſt nicht die unendliche Dauer, weil dieſe nie realiſirt iſt; ſondern es kommt bei der Ewigkeit einer Geſtalt lediglich auf ihren Inhalt an. Alles das iſt ewig, was in ſeiner Realität ſeinem Begriffe entſpricht. Dieſes Entſprechen des allgemeinen Begriffs und der einzelnen Realität iſt dann allerdings zu aller Zeit vorhanden, wenn auch dieſe Realität vergänglich iſt; die in den wechſelnden Individuen ruhende Einheit der Allgemeinheit und Einzelnheit iſt das Ewige. Das ewige Leben des Menſchen, als ein gegenwärtiges, iſt alſo, in der ihm gegebenen Spanne der Zeit ſeinem Begriffe zu entſprechen. Das in dieſem Sinne Gewirkte und Errungene iſt dann auch ein zu allen Zeiten in ſeinen Folgen Lebendes: und das Bewußtſein dieſes Unvergänglichen ſelbſt die höchſte Seligkeit.

Die Perſönlichkeit Gottes als der Vater, die ewige Menſchwerdung als der Sohn, die Unſterblichkeit der Seele als der Geiſt ſind alſo, als die wahre Dreieinigkeit, die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes. Denn im Menſchen, welcher die Thaten des Weltgeiſtes vollbringt, verwirklicht ſich die göttliche Perſon, als die wahre Subſtanz des Menſchen

und das wahre Subject ſeiner Handlungen. Das ganze Reich der Geiſter iſt folglich die Menſch gewordene Gottheit, die ſich in den verſchiedenſten Individuen als denſelbigen allgemeinen Zweck bethätigend weiß. Dieß allein Perſönliche an jedem Individuum wird endlich in den andern als daſſelbige ewig wiedergeboren; und das iſt die wahre Palingeneſie und Seelenwanderung der Individuen. Es ſchreitet durch alle in allen Zeiten ein und derſelbe ſich wiſſende ewige Geiſt hindurch, der an ihnen nur verzehrt, was von Anfang an der Vergänglichkeit angehörte; — ihre Individualität, den „Plunder des Irdiſchen," den ich wahrlich nicht, wie Cieszkowski, zum „Wunder des Himmliſchen" umgeſtalten möchte. Wenn mein edler Freund mir dann vorwirft, daß ich aus den religiöſen Dogmen etwas ganz Anderes mache, und ſtatt der Sache nur eine „Namenstaufe" gebe, ſo nehme ich dieſen Vorwurf gerne hin. Die Philoſophie hat das Recht, den ausgeprägten Münzen der religiöſen Symbole ihrer Stempel aufzudrücken und ſie umzuſchlagen. Verſchmäht dann der Name, den die Philoſophie beibehält, um die philoſophiſche Sache auszudrücken, die Beziehung auf dieſelbe, — deſto ſchlimmer für den Namen.

Wir haben nunmehr die reine linke Seite erreicht. Wird nämlich einerſeits das Göttliche aus dieſer Perſönlichkeit, die Snellmann und ich ihm vindicirten, wieder zum Ueberperſönlichen, das Vatke ſtatuirt, zurückgeführt, alſo Gott nicht als immanente Perſon gefaßt, andererſeits die Vorſtellung, die ich das Symboliſche nannte, nun auch als ein reines Product des religiöſen Glaubens angeſehen: ſo haben wir den Standpunkt von Strauß, der den Reigen der linken Seite damit, wie er ſagt, beginnt, daß er die Prüfung der Wahrheit der evangeliſchen Geſchichte durchaus der hiſtoriſchen Kritik frei läßt.

Mythen, ſagt Strauß, ſind Facta einer überſinnlichen Welt, die in geſchichtartiger Weiſe erzählt, und in ſymboliſcher Sprache vorgetragen werden. Mit dem Standpunkt des Mythiſchen verſchwindet die Authenticität des neuen Teſtaments. Die mythiſche Erklärungsweiſe geht darauf aus, mit Aufopferung der hiſtoriſchen Wirklichkeit des Erzählten ſeine abſolute Wahrheit feſtzuhalten. Dem Geſchichtsſchreiber bewußt oder unbewußt hat ein höherer Geiſt dieß Geſchichtliche als bloße Hülle einer übergeſchichtlichen Wahrheit zubereitet. Dieſer höhere Geiſt iſt der Geiſt eines Volkes, einer Gemeinde, worin ſich eine Sage allmählig producirt und ſchneeballartig anwächſt, indem die Vorſtellungen der Nachgebornen auf vergangene Facta ohne Abſichtlichkeit zurück übertragen werden. Die wirkliche Lebensgeſchichte Chriſti wurde von Orientalen ausgeſchmückt, die daran Ideen knüpften, dieſe aber nur in Bildern faſſen konnten. Die neuteſtamentlichen Mythen ſind alſo geſchichtartige Einkleidungen urchriſtlicher Ideen, in der abſichtlos dichtenden Sage gebildet. Es kommt mithin bei der Erklärung darauf an, dieſe den Erzählungen zu Grunde liegenden Ideen aufzuſuchen. Dieſer Standpunkt iſt nicht ein Einfall von heute, ſondern der vielhundertjährige Gang der Sache ſelbſt.

So löſt Strauß aber nur das Dogma auf, indem er es auf ein Philoſophem zurückführt, aus deſſen Mißverſtändniß ihm eigentlich das Dogma entſtanden zu ſein ſcheint. Es iſt nur der Schein von Freiheit, ſagt Strauß, welchen man uns vorſpiegelt, wenn man uns über das Factum hinaus zur Idee nur darum führt, um uns von der Idee wieder zum Factum als ſolchen zurückzulenken. Das Dogma kann nicht unmittelbar von der kirchlichen Faſſung, als hätte es vorher ſich gar nichts abzuthun, ſich

vielmehr bloß beſtätigen zu laſſen, in den Begriff übergeführt werden. Die Vernunft-Religion muß an die Stelle des Dogma geſetzt werden; dieß Umdeuten iſt die völlige Vernichtung des geſchichtlichen Dogma. Strauß verſchmäht es hiermit, aus dem Philoſophem eine richtig verſtandene Vorſtellung als den wahren Gehalt des Dogma auf poſitive Weiſe abzuleiten. Das Jenſeits in allen Geſtalten zu bekämpfen und zu überwinden, ſagt er daher, iſt das Geſchäft der ſpeculativen Kritik, — ohne im Mindeſten nach dieſer kritiſchen Dogmengeſchichte eine eigentliche Dogmatik aufzuſtellen. Dieß unterſcheidet das linke Centrum von der linken Seite.

In Bezug auf die Chriſtologie ſagt nun Strauß, an Chriſtus nur die allgemeine Idee feſthaltend: Wenn der Idee der Einheit von göttlicher und menſchlicher Natur Realität zugeſchrieben wird, ſo heißt das nicht ſo viel, daß ſie einmal in Einem Individuum, wie vorher und hernach nicht mehr, wirklich geworden ſein müſſe. Das iſt gar nicht die Art, wie die Idee ſich realiſirt, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuſchütten und gegen alle anderen zu geizen, in jenem Einen vollſtändig, in allen übrigen hingegen nur unvollſtändig ſich abzudrücken; ſondern in einer Mannichfaltigkeit von Exemplaren, die ſich gegenſeitig ergänzen, im Wechſel ſich ſetzender und wieder aufhebender Individuen, liebt ſie ihren Reichthum auszubreiten. Aber an der Spitze aller Handlungen, ſomit auch der welthiſtoriſchen, ſtehen Individuen, als die das Subſtantielle verwirklichenden Individuen. Ueber Chriſtus kann in der Religion nicht hinausgegangen werden, weil er das höchſte Ziel derſelben erreicht, daß ein Menſch in ſeinem unmittelbaren Bewußtſein ſich Eins mit Gott wiſſe. Aber auch in Chriſtus konnte die Gottmenſch-

lichkeit nicht in jedem Augenblicke in der ganzen Fülle ihres Inhalts wirklich ſein; ſondern das universale der Menſchheit iſt das wahrhaft Reelle, mithin die Verwirklichung der Idee in dieſer die wahre. Die Menſchheit iſt hiermit der Gottmenſch, und der Schlüſſel der Chriſtologie, daß als Subject der Prädicate, welche die Kirche Chriſto beilegt, ſtatt eines Individuums eine Idee, im Sinne eines realen Gattungsbegriffs, geſetzt werde. — Wenn hierzu Strauß bemerkt, daß, um die Chriſtologie über den Standpunkt ſeiner Schlußabhandlung zum Leben Jeſu hinauszuführen, noch das erſte verſtändige Wort vorzubringen ſei: ſo glaube ich, daß das abſolute Selbſtbewußtſein bei Snellmann und die ewige Perſönlichkeit des Geiſtes in meiner Darſtellung dieß unterdeſſen gethan haben. Nicht die Idee der Menſchheit iſt der Gottmenſch, ſondern die ſich in jedem verſchwindenden Individuum wiſſende, mit ſich ſelbſt identiſche ewige Perſönlichkeit des Weltgeiſtes. Dieſe abſolute Perſon iſt nicht eine Accidenz des Individuums; ſondern, als in allen Individuen immer nur zu ſich ſelbſt kommend, die transſcendentale Einheit des ſeiner ſelbſt bewußten Weltgeiſtes, der allein actu exiſtirt. Ueberall iſt alſo Gott Menſch geworden, wo ein dieſer Menſch in ſeinem Denken, Sein und Wiſſen Göttliches darſtellt. Daß die allgemeine Gattung der Menſchen das Göttliche ſei, iſt nichts ſpecifiſch Chriſtliches; das wußten ſchon die Griechen.

Zu dieſem Werden der Perſönlichkeit in Gott erhebt Strauß ſich auch da, wo er die von der rechten Seite behauptete außerweltliche Perſönlichkeit Gottes widerlegen will: Woher weiß denn der Gegner, daß die Chriſtologie, die er beſtreitet, unter der Gattung der Menſchheit ein unperſönliches Allgemeines und unter der Theilnahme an derſelben eine bloß ſubſtantielle

und unfreie verſteht. Die Gattung der Menſchheit iſt ein Perſonbildendes, ſofern ſie ja weſentlich Perſonen aus ſich hervortreibt und in ihnen ihre Wirklichkeit hat. Iſt mithin die Gattung eine gottmenſchliche nur ſofern ſie perſonbildende iſt, ſo wird ſie die Gottmenſchlichkeit und damit die Verſöhnung eben in Perſönlichkeiten verwirklichen. — Gegen dieſe Behauptung bleibt aber eben der Einwand der rechten Seite unwiderlegt: Wie kann ein Perſonbildendes nicht ſelbſt Perſon ſein? Dem zu entgehen, ſcheint mir nur Snellmanns und meine Faſſung geeignet. Auch ſchon durch die Vielheit der unabhängig von einander ſein ſollenden Welten, welche Strauß annimmt, ſcheint mir die Perſönlichkeit Gottes unconſtruirbar, da ihr dann die Einheit und Durchdringlichkeit, die Göſchel mit Recht fordert, fehlen würde. Weßhalb ich auch gegen Strauß die Einzigkeit der Intellectualwelt des Menſchengeiſtes behauptete.

Wird nun die Perſönlichkeit Gottes nicht ſo verſtanden, daß ſie das Setzende, ſondern das durch das einzelne Selbſtbewußtſein in ihm geſetzte Weſen deſſelben iſt: ſo haben wir den Standpunkt der äußerſten Linken, den Feuerbach repräſentirt. Doch habe ich ſchon früher bemerkt, daß die Objectivität dieſes Weſens, wenn gleich als in uns ſeiend, bei Feuerbach wenigſtens noch nicht ausgeſchloſſen iſt; und das Folgende wird dieß beſtätigen. Feuerbach ſagt: Wir geſtehen redlich und ehrlich, daß das Todte todt iſt, alle Wiederbelebungsverſuche alſo eitel und vergeblich ſind; wir ſchaffen daher eine neue, lebensfriſche, aus unſerem eigenen Fleiſch und Blut erzeugte Anſchauung der Dinge. Der Gegenſtand des Subjects iſt nichts Anderes, als das gegenſtändliche Weſen des Subjects ſelbſt. Das göttliche Weſen, welches das Gefühl vernimmt, iſt nur das wonnetrunkene in ſich ſelige

Gefühl ſelbſt. Die differentia specifica der Religion iſt aber, daß der religiöſe Menſch ſich nicht bewußt iſt, daß das Bewußtſein von Gott das Selbſtbewußtſein ſeines Weſens iſt, ſondern daß er ſein eigenes Weſen zu einem aparten, ihm entgegengeſetzten macht. Die chriſtliche Religion iſt das Verhalten des Menſchen zu ſeinem Weſen, als zu einem andern Weſen. Das Geheimniß der Religion iſt, daß der Menſch ſich ſein Weſen vergegenſtändlicht, in ein Subject verwandelt und ſich zum Object deſſelben macht. Das göttliche Selbſtbewußtſein iſt nichts Anderes, als das Bewußtſein des Bewußtſeins als abſoluter Weſenheit. — Daß die Incarnation eine empiriſche Thatſache ſei, iſt ein ſtupider religiöſer Materialismus; das Gebet ſagt ſoviel, als das Dogma der Incarnation. Chriſtus allein iſt der perſönliche Gott. Durch die Vorſtellung einer außerweltlichen Perſönlichkeit ſchlägt ſich das religiöſe Bewußtſein die Identität des göttlichen und menſchlichen Weſens aus dem Kopfe.

Biſt du ein eigenes, von Gott unterſchiedenes Weſen: ſo iſt der Tod nicht bloß das wirkliche und wahre Ende, ſondern auch der wahre und wirkliche Anfang und Grund deines Daſeins. Der ewige, unendliche und wahre Tod aller Dinge iſt Gott ſelber. Ewig werden Perſonen, Bewußte, Wollende, Freie ſein. Du ſelbſt aber, als beſtimmte Perſon nur Object des Bewußtſeins, nicht ſelbſt Bewußtſein, trittſt nothwendig einſt außer Bewußtſein, wie du einmal darein getreten biſt, und an deiner Stelle tritt eine neue friſche Perſon in die Welt des Bewußtſeins ein. Der Glaube an die perſönliche Unſterblichkeit iſt ganz identiſch mit dem Glauben an den perſönlichen Gott.

Bauer verbindet endlich den Feuerbachiſchen Standpunkt des Selbſtbewußtſeins mit der Straußiſchen Kritik der Evan=

gelien; denn das Selbſtbewußtſein iſt das Princip ſeiner Kritik. Was Strauß mehr für ein objectives allgemeines Geſchehen anſieht, ſtellt Bauer alſo als abſichtliches Thun des Subjects hin. Die drei erſten Evangelien ſind ihm aus den religiöſen Anſchauungen der Gemeinde hervorgegangen, deren Werkzeuge die Verfaſſer ſeien, welche ſie in künſtleriſcher Freiheit aus dem Selbſtbewußtſein der Gemeinde producirten; ſie ſeien das innerſte Zeugniß des Geiſtes der chriſtlichen Gemeinde von ſich ſelbſt. Die Form der evangeliſchen Darſtellung laſſe auch den Inhalt nicht unberührt; dieſer ſowohl als jene ſeien das freie Erzeugniß des ſchöpferiſchen Selbſtbewußtſeins.

„Dieſe Kritik," ſagt Cieszkowski, „iſt eine wiſſenſchaftliche Kriſis, welche wir durchzumachen haben. Bauer iſt es ſchon genug, ein Theolog zu heißen, um verdächtig zu werden. Er hat die Denk-Guillotine aufgerichtet; die Schreckenszeit der Wiſſenſchaft iſt alſo ſchon vollbracht. Die Reconſtitution der Wiſſenſchaft wird ſich nächſtens kund geben, um die weitere Geſchichte des Weltgeiſtes zu leiten." So wenig Terrorismus ich in dieſen Erſcheinungen ſehe, ſo wenig kann ich Cieszkowski zugeben, daß, auch ohne bis zum Extrem Bauers gekommen zu ſein, man auf ruhigere und conſervativere Weiſe über Hegel hätte hinauskommen — d. h. die Wiſſenſchaft ins Leben einführen können. Dieß Letztere hat ſich Cieszkowski nun zur Hauptaufgabe ſeines wiſſenſchaftlichen Strebens gemacht; wobei zu bemerken iſt, daß einerſeits, indem er ſich auch in die theologiſchen Streitigkeiten der Schule miſcht, er hinter Hegel zurückgeblieben iſt: andererſeits, indem er über Hegels bloß theoretiſchen Standpunkt hinaus zu ſein glaubt, er vielmehr nur die ächte Conſequenz deſſelben iſt. Dabei kehrt er bei den Pſeudohegelianern, ja bei

Schelling ein: und zwar nicht nur, wie die rechte Seite, durch den Inhalt, ſondern auch durch das Erkenntnißprincip, die „thätige Intuition;“ wie er denn auch z. B. meine dialektiſchen Definitionen der Ewigkeit und Wahrheit als bloß formale und logiſche anſieht, die metaphyſiſche Nothwendigkeit aber der lebendigen Freiheit des Geiſtes entgegenſetzt u. ſ. f.

Was nun jenen erſten Punkt betrifft, ſo that Cieszkowski einen ſehr richtigen Blick, indem er dem größern Theile der linken Seite vorgeworfen, Gott zum Allgemeinen oder wenigſtens zum bloß unruhigen Proceß zwiſchen Allgemeinheit und Einzelnheit gemacht zu haben. Wenn dann Cieszkowski, obgleich Snellmann und mich dieſer Vorwurf nicht trifft, dennoch meine Expoſition zum Sündenbock der ganzen Linken macht, und ſagt, ich ſei nur bis zum Halbdritten gekommen: ſo hat dieß darin ſeinen Grund, daß er mein Drittes nur halb gefaßt. Daß er ſich aber „einſtweilen“, wie Lamartine, auf die Bänke der rechten Seite niederlaſſen und den Conſervativen ſpielen will, kann ich nicht billigen, weil man in ſolchen Dingen eine definitive Parthei ergreifen muß. Folgt er übrigens in Wankelmüthigkeit ſeinem Vorbilde, ſo haben wir ihn nunmehr freudig als den unſrigen auf den Bänken des linken Centrums zu begrüßen. Auch habe ich ſchon früher angeführt, daß, indem er bis jetzt die Perſönlichkeit Gottes als Totalität faßt, dieß eine viel niedrigere und pantheiſtiſchere Kategorie, als Allgemeinheit und Proceß iſt. Was es mit ſeiner „Palingeneſie“ auf ſich habe, ſollen wir eigentlich erſt im zweiten, poſitiven Sendſchreiben erfahren; hier erſehen wir nur ſoviel, daß, wie ſchon erwähnt wurde, der „Plunder des Irdiſchen,“ den ich Preis gab, ins „Wunder des Himmliſchen“ umgewandelt werden ſoll, „die Selbſtſucht

aber in Selbſtausbildung;" was auch nur der alte Wolfiſche Progreß einer Vervollkommnung ins Unendliche iſt.

Wichtiger iſt, daß Cieszkowski am meiſten aus der ganzen Schule gefühlt hat, wie ihre vierte Aufgabe, zu den drei in der letzten Vorleſung angebenen, die ſei, die Wiſſenſchaft ins Leben zu führen; und das Hervorheben des Mangels dieſer Seite an Hegel hält er für ſo bedeutend, daß er ſich ſogar aus dieſem Grunde, wohl mit Unrecht, von der Tradition der Hegelſchen Schule losſagen zu dürfen glaubt. Das Hegelſche Dilemma von der Vernünftigkeit des Wirklichen oder der Wirklichkeit des Vernünftigen hat nämlich auch auf politiſchem und ſocialem Boden Anwendung; und meiſtentheils, wenn auch nicht immer, beſtimmt hier in der Hegelſchen Schule die religiöſe Farbe auch die politiſche. Da nun in Hegel ſich der bewußte Gedanke in ſeiner Abſolutheit erfaßt hatte, ſo ſollte Alles aus der Vernunft erkannt werden. Nichts gilt mehr dem denkenden Subjecte, als was ſich vor dem Richterſtuhl ſeiner denkenden Vernunft gerechtfertigt hat. Die Freiheit, welche Luther vor drei Jahrhunderten dem gläubigen Bewußtſein erkämpfte, iſt jetzt auch für die denkende Erkenntniß und auf dem weltlichen Gebiete der Staatseinrichtungen gefordert. So hat die Philoſophie in unſerer Zeit die höchſte Höhe erreicht; ſie erkennt ſich als das Abſolute in der Wirklichkeit, und daher ſprach Hegel den Satz aus, das Vernünftige iſt wirklich. So iſt unſere Zeit vorzugsweiſe die philoſophiſche, und das Studium der Philoſophie unerläßlicher als je, weil nur durch ſie die höchſten Gegenſätze, die bis zur äußerſten Schärfe im Leben und in der Wiſſenſchaft zugeſpitzt ſind, zur Verſöhnung gelangen können, indem der Geiſt jede von Außen dargebotene Ausgleichung mit Verachtung zurückweiſen würde.

Dieſe Abſolutheit der Philoſophie in unſerer Zeit hat Cieszkowski nun ſehr gut erkannt, indem er ſagt, daß in der alten Geſchichte die Kunſt und das Schöne im Gefühl das Abſolute geweſen ſei, von Ariſtoteles bis Hegel habe das philoſophiſche Denken dieſe Stelle eingenommen; die dritte Periode der Geſchichte, die der Zukunft, habe nun die große Aufgabe, die Idee des abſoluten Guten in der organiſchen Entwickelung des ſocialen Lebens auszuführen. Während alſo Hegel nur das Wiſſen des Weltgeiſtes von ſich ſelbſt als das höchſte Ziel der Geſchichte ausſpreche, will Cieszkowski „das mit Bewußtſein geſetzte Sein, welches das abſolute Thun iſt,“ zum Höchſten machen. Freilich wenn der Philoſoph die in ſeinem Gedanken erzeugte Vernunftwahrheit ſchon für das allein Wirkliche zu halten geneigt ſein kann: ſo wird er ſchon darum, mit Ueberſehung des in der äußern Exiſtenz Zufälligen und Vergänglichen, im Vernünftigen als in der Wirklichkeit zu leben meinen. Indem Hegel aber überdieß mit der Reſtauration der Bourbonen eigentlich den höchſten Gipfel der Vernünftigkeit für das Menſchengeſchlecht erreicht glaubte: ſo durfte er auch das Umgekehrte ſeines erſten Satzes behaupten, und ſagen, das Wirkliche iſt vernünftig. Indem ferner zu jedem Prädicate in beiden Sätzen eigentlich das „Alles“ hinzugedacht wurde, ſo war der Optimismus der Philoſophie vollendet. Dieſer Punkt iſt es alſo vornehmlich, über den die Schule hinauszukommen hat.

Stellt dagegen Cieszkowski ſehr richtig, durch die Eröffnung einer Periode der Zukunft in der Geſchichte, das negative Urtheil auf, daß weder alles Wirkliche ſchon vernünftig, noch auch alles Vernünftige ſchon wirklich ſei: ſo haben wir dieß doch jetzt auch als die eigene Conſequenz

der Hegelſchen Lehre aufzufaſſen, deren ſie ſich indeſſen nicht ſo deutlich bewußt war. Denn gab Hegel auch einerſeits zu, daß die Philoſophie nur Grau in Grau male: ſo ſagt er doch eben ſo ausdrücklich, daß dieſelbe, als das Bewußtſein einer Zeit über ſich ſelbſt, im Hinausgehen über dieſe, auch den Keim einer höhern Geſtalt zur Entwickelung bringe. Ich pflichtete daher eigentlich ſeinem Gedanken bei, und er hat ſelber meinen Worten beigeſtimmt, als ich drucken ließ, daß die Philoſophie nicht nur die Eule der Minerva ſei, die ihren Flug erſt mit der einbrechenden Dämmerung beginne, ſondern auch der Hahnenſchlag, der die Morgenröthe eines neu anbrechenden Tages verkünde.

Gabler aber weicht von Hegel ab, indem er „als ein Philoſoph von Profeſſion, nichts mit äußern Lebensfragen, mit politiſchen und religiöſen Intereſſen von praktiſcher Art und Tendenz zu ſchaffen haben“ will: abgeſehen davon, daß er mit ſich ſelbſt im Widerſpruch liegt, da er doch auch religiöſe Fragen der Gegenwart, z. B. die Perſönlichkeit Gottes, erörtert. In dieſer Rückſicht macht ihm die jüngere Schule, die er einmal im Eifer ſogar „Wildfänge“ nennt, beſonders viel Noth, Verdruß und Beſorgniß, weil ſie alles Unglück dadurch verſchuldet habe, daß ſie „die Lehren und Myſterien der Schule aus dem Frieden und Schatten der Hörſäle auf den öffentlichen Markt geſchleppt, und das Schulgezänke darüber faſt ſchon in einen Weltſtreit verwandelt hat,“ — wahrlich ein ächt Sokratiſches Unternehmen, was von einer frühen Reife dieſer „Jüngern“ zeugt, die ſich eben beim „Schulgezänke“ der Alten nicht mehr wohl fühlten, ſondern ausſprachen, was an der Zeit war. Wenn die Philoſophie im Hörſal bleibt, wird ſie von ihren Feinden als unfruchtbare Theorie verſchrieen, und will ſie nun mit dem Gedan-

ken auf die wichtigſten Intereſſen des Lebens einwirken und ſie durch denſelben beſtimmen (was ſie ohnehin von jeher gethan hat), ſo kommen ihre Vertheidiger und nennen ſie gefährlich. Hat Hegel in ſeiner Rechtsphiloſophie nicht aber auch Mündlichkeit und Oeffentlichkeit der Rechtspflege, Geſchwornengerichte, Preßfreiheit und Conſtitutionen verlangt? Machten die Jüngeren dann ſo, „als ob es bisher noch nichts Wahres und Bleibendes in der Welt gegeben hätte:“ ſo iſt dieß freilich nur die andere Einſeitigkeit zu der der alten Schule, daß alles Wirkliche ſchon vernünftig ſei. Die Wahrheit wird, wie überall, in der Mitte liegen. Denn daß wir nicht am Ende der Welt ſind und der Gedanke nichts mehr zu realiſiren habe, wird Gabler ſelber doch nicht behaupten wollen.

Iſt alſo auch im richtigen Sinne das Wirkliche wohl vernünftig, indem jede Generation des Menſchengeſchlechts die Wahrheit in der ihr gemäßen Form ausprägt: ſo werden wir auch im wahrhaftern Sinne hinzuſetzen können, daß das bisher nur an ſich ſeiende Vernünftige wirklich werden wird. Nicht nur das vorhandene Wirkliche hat ſich vor unſerem Richterſtuhle als vernünftig zu legitimiren. Sondern obwohl mitten in dem brauſenden Strudel der Kämpfe der Wirklichkeit begriffen, ſehen wir doch überall die Keime der höchſten Verſöhnung in der Wirklichkeit angelegt, und können mit Zuverſicht hoffen, daß dieſelben durch die Tiefen der Vernunft-Wiſſenſchaft werden zur Reife gezeitigt werden. Hat die Hegelſche Philoſophie alſo eine Vergangenheit in das denkende Erkennen erhoben, ſo iſt ſie ebenſo beſtimmt, wie alle ihre Vorgängerinnen, noch einer letzten Umgeſtaltung der Welt das Daſein zu geben.

So läßt ſich das Ziel der Weltgeſchichte: die Realiſirung der vernünftigen Freiheit und die Ausbildung aller ſitt-

lichen Verhältniſſe des Geiſtes, wie ſie der Idee entſprechen, weder dem Auge verbergen, noch von der Erreichung entfernt halten. Da dieß durch die Wiſſenſchaft, und **lediglich durch die Wiſſenſchaft** geſchehen muß: ſo war es an der Zeit, daß die Hegelſche Schule als ein Ganzes zuſammentrat, und, nach gegenſeitiger Verſtändigung, ein Organ gründe, um im Wege der Wiſſenſchaft auf die Entwickelung und Geſtaltung aller Verhältniſſe zu wirken, — mit einem Wort, die **Wiſſenſchaft ins Leben zu führen.** Von den Deutſchen, als den ächten Bewahrern dieſes heiligen Feuers der Wiſſenſchaft, ſoll deſſen befruchtende Wärme zu allen Nationen dringen, und das Menſchengeſchlecht überhaupt zum Bilde Gottes in der Wirklichkeit erheben, damit die ewige Menſchwerdung auch in jeder hiſtoriſchen Erſcheinung ſich zeige, und die abſolute Perſönlichkeit des Geiſtes, wie Baader ſagt, nicht mehr in Einer Individualität ſich darzuſtellen brauche, weil ſie dann in das Centrum Aller, die damit ein ſeliges Leben führen, wird eingedrungen ſein.

Gedruckt bei Gebr. Unger.

Berichtigungen:

S. 50. Z. 14. v. o. hinter Unbedingten ſetze: unmittelbar.
S. 142. Z. 12. „ ſtatt als die Duplicität worin, lies: als worin die Duplicität.
S. 223. Z. 6. v. u. „ Hegeln, lies Hegel.
S. 226. Z. 14. v. o. hinter Kammer ſetze ein Komma.
S. 305. Z. 13. v. u. ſtatt Staat, lies Staats.
S. 312. Z. 6. v. o. hinter er ſetze ein Komma.
S. 317. Z. 9. „ ſtatt mahle, lies male.
S. 344. Z. 9. v. u. ſtatt des Komma ſetze ein Semikolon.

4-74-1365